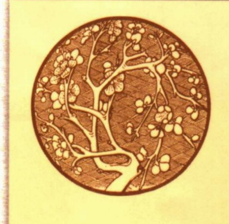
中國古典文獻學研究叢書

梁啓超文論的現代性闡釋



楊曉明◎著

四川民族出版社



ISBN 7-5409-2579-5
9 787540 925796 >
ISBN 7-5409-2579-5/B・65
定價：25.00圓

四川大學『211工程』項目
中國古典文獻學研究叢書

梁啓超文論的現代性闡釋

楊曉明◎著



四川民族出版社
2002・成都

圖書在版編目(CIP)數據

梁啓超文論的現代性闡釋/楊曉明著 .—成都:四川民族出版社,2002.7
(中國古典文獻學研究叢書/項楚主編)
ISBN 7-5409-2579-5

Ⅰ.梁... Ⅱ.楊... Ⅲ.梁啓超-思想評論
Ⅳ.B259.1

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2002)第 027526 號

策劃制作:四川新華出版公司
總發行人:王　慶
總策劃人:陳大利
總監制人:文　龍
責任編輯:彭澤學
封面設計:文小牛

梁啓超文論的現代性闡釋　　楊曉明　著
四川民族出版社出版　(成都鹽道街 3 號　郵編 610012)
四川新華書店集團有限責任公司經銷
成都福利東方彩印廠印刷
成都武侯區機投鎮潮音工業小區(028)87445573
開本 850×1168mm　1/32　印張　10.125　字數　230 千
2002 年 7 月第 1 版　　2002 年 7 月第 1 次印刷
印數:1—1500 冊
ISBN 7-5409-2579-5/B·65　　定價:25.00 圓

《中國古典文獻學研究叢書》編委會

序 言

馮憲光

曉明十多年前就師從唐正序師讀碩士生，唐正序師亦是我的業師。這樣，我和曉明理所當然地成爲同門師兄弟。他立志報考博士生時，我剛蒙恩准，增列爲中國文學批評史專業的導師。於是，他同馬睿就成了我第一次招收的博士生。但由於我同曉明有師兄弟的緣分，對於他，我一直以學友和同事相待。此次他的博士論文正式出版，我仍以學友和同事的名義，表示祝賀。

在就讀博士生以前，曉明就有許多著作問世，在文學理論、中國傳統文化等研究領域，已經有所建樹。對於他的學術成果，我一向佩服。因爲有較長時間的學術積纍，他的博士論文從整體學術水平來看，起點就比較高。這種高起點，主要表現在研究思路和學術態度上。

本書作爲對梁啓超文論的一種學理性闡釋，所采取的態度是科學的，也是值得提倡的。我認爲這種態度就是：一是對歷史負責的認真態度，一是對當下學術界現實學術語境的關注和參與的態度。這是一種學術態度，同時也是一種學術立場和學術思路。衹有具有這樣的學術態度、立場，纔可能對作爲學術研究對象的事實提出新的問題，作出新的判斷，纔可能對歷史提出於現實學

術語境有文化意義的闡釋。

什麼叫對歷史負責？歷史不是可以任意包裝、隨行就市的商品，不能隨着學術語境的風嚮變化而裝扮歷史、扭曲歷史。出於實用主義需要的對歷史的裝扮和扭曲，早已使梁啓超失去了應有的理論地位；浮光掠影、淺嘗輒止的不良學風，又使梁啓超的文論思想支離破碎、面目全非。本書的研究出發點不是時髦的學術理念，而是梁啓超的全部文化活動、梁啓超的全部著作的事實。不是從部分事實，而是從全部事實出發進行研究，從中尋找梁啓超文論真實可靠的客觀面貌，從而對梁啓超文論作出真實可靠的陳述和展示，提出作者自己在認真研究事實之後的問題和判斷。這裏就有對歷史負責的識見。讀過本書的學者認爲，本書是近年來梁啓超文論研究的重要收穫。我認爲這是很實在的評價。

自從20世紀初克羅齊提出“任何歷史都是當代史”的史學理論命題以來，一個世紀的歷史對象研究，都離不開當代文化語境的自覺參與。這幾年近代文論研究中有一種“揚王抑梁”的學術時尚，就是某些研究者以中國文論的現代性觀念，對王國維、梁啓超的實際學術成就作高下判斷的結果。中國在19世紀與20世紀之交，就遭遇到了社會的現代性問題。這個問題，作爲知識分子心智活動的主要問題，一直延續到而今。文化和文論的現代性問題，是文學研究當下語境中的一個核心問題。現在要對梁啓超這一在中國近代社會文化轉型過程中發生過重要影響的人物及其文論進行高水平的研究，無論從什麼意義上説，都不可能迴避他的文論的現代性意義的問題。本書作者對現代性問題作了相當深入的研究，從理論上細緻地分辨了啓蒙現代性和審美現代性的不同指嚮和意義，並且從啓蒙現代性和審美現代性兩個有關聯並

有區別的含義上，對梁啓超文論作了辯證而精微的分析。這樣的現代性闡釋顯然在中國當下學術界，是具有領先學術意義的。

本書自有不少值得推崇的學術新見，翻檢之後，讀者定會獲益。當然，同時也有值得作者進一步深入研究、以臻完善的地方。讀過不少序言，都從書中瑕瑜處分別述説，也許這是作序言的一種範式。其實，此類瑕瑜，任何著作皆可同見。讀者自然比我輩作序者高明，是瑕是瑜，讀者常能自斷。而且在學術開放的時代，見識衆多，難以一統。彼以爲非者，此以爲是。念及於此，我的序言只好就此打住。前面所説本書作者的研究態度和研究立場，是作者與我在商討論文寫作時的一些想法，是埋藏在文本後面的東西。這裏寫出來，算是表達了一種學術態度、學術立場，是否得當，也請讀者判斷。



中國古典文獻學研究叢書

目　錄

緒論　現代性、文學理論現代性與中國現代性問題的特殊性

本書旨在從現代性的角度闡釋梁啓超的文學理論，發掘其中的現代性内涵，並進而探討其對於20世紀中國文論乃至中國社會現代性進程的世紀性意義。因此，一方面是對於梁啓超文論的重新審視；另一方面也是對於現代性，尤其是中國現代性問題所作的個案研究。而無論就哪一方面而言，現代性都是其審視角度和出發點。所以，首先對於現代性、文學理論現代性與中國現代性問題的特殊性進行梳理，便成了本書必不可少的前提。

第一節　現代性的一般問題

一、研究現狀與問題

正如人們普遍感到的那樣，近些年來，現代性及其密切相關的現代、現代化、現代主義乃至後現代、後現代主義等問題正在不斷成爲哲學、政治學、經濟學、社會學、歷史學、文藝學等社會科學的熱門話題。不僅當代西方社會思潮的各種理論受到現代性問題的種種困擾，而且，在中國，隨着社會現代化進程的不斷

深入，與之密切相關的現代性問題也越來越不可迴避地擺在人們面前，成爲各相關領域的重要課題，要求人們作出回應。或許正如劉小楓在《現代性社會理論緒論》一書中所說："無論歐美還是漢語知識界，一百年來關注的實質性問題是現代現象。百年來的學術思想爲了辨識這個現象，動員了各種日益分化的知識性力量，積纍了前所未有的人文—社會理論的研究成果。"（劉小楓《現代性社會理論緒論·前言》，上海三聯書店 1998 年版第 1 頁）

然而，與不少"西學東漸"的問題一樣，曾幾何時，"現代性"在中國學術界，還是一個全新的概念。雖然從 20 世紀 90 年代初開始，已陸續有一些談論現代性的文章出現，但直到 1996 年 5 月，李陀等人在北京大學討論文化研究中的現代性問題時，還感嘆道：現代性問題在中國實在被忽略太長時間了！"在中國知識界，無論在口頭上，或是見諸文字，談論或討論現代化的都非常之多，'現代化'可能已經成了使用頻率最高的一個詞，可是現代性就顯得很冷僻。"並因此而呼籲："對現代性的討論今天必須要提到日程上來了，這不僅是因爲對正在經歷急劇的現代化的中國人來説，有一種强烈的理解和闡釋正在發生的種種巨大變革的願望，而且也因爲對現代性的討論正在全球範圍内展開——它早已脱離並超出了西方知識界對啓蒙時期以來西方歷史發展的反省和檢討這一範圍，成爲全球性問題。"(李陀等《漫談文化研究中的現代性問題》，《鍾山》1996 年第 5 期)

不過，時隔幾年，情況便發生了顯著的變化。回過頭來檢視近幾年的中國學術領域，不僅有關現代性的專文或涉及現代性問題的文章已越來越多，而且，還出版了一些有關現代性問題的專著（如劉小楓《現代性社會理論緒論》、佘碧平《現代性的意義

與局限》等)，召開了若干次有關現代性問題的學術討論會。雖然目前還不能説是人人争談現代性，但也不可否認，“現代性”一詞的使用頻率已越來越高，大有超過此前的“現代化”、“現代主義”、“後現代主義”等詞語使用頻率的勢頭。

這種現象，從總體上反映出中國學術界對於現代性問題研究的進展。不過，毋庸諱言的是，由於現代性問題本身的複雜性；由於現代性與現代、現代化、現代主義、後現代主義等相關概念的複雜關係；加之，由於現代性話語是從西方“舶來”，而西方學術界本身在現代性問題上就是衆聲喧嘩，大有令人莫衷一是的感覺，所以，導致中國學術界在談論現代性問題時也是衆説紛紜，存在着這樣那樣的問題：

首先，從總體上看，是以介紹、轉述西方有關現代性的理論爲主，在很大程度上重複着西方話語，較少從中國國情出發，對中國現代性的實際問題進行深入、具體的研究。

其次，在現代性及其密切相關的現代、現代化、現代主義、後現代主義等一系列概念的使用上，存在着相當程度的模糊性和混亂現象。

第三，在難能可貴地面對中國現代性問題時，一些學者却令人遺憾地全然以西方的現代性理論爲模式，硬套中國的社會、歷史和文化狀況，無視中國現代性問題的特殊性，其結果是削足適履，得出遠離常識，令人難以接受的論斷。

正是基於對這些問題的認識，本書從中國國情出發，選取梁啓超的文學理論作爲考察對象，對中國現代性的實際問題進行具體的個案研究。而在研究之前，有必要首先明確現代性的内涵與結構形態，並在此基礎上，進一步探討文學理論現代性，以及中

國現代性問題的特殊性。與此同時，明確現代性與現代、現代化、現代主義、後現代主義等相關概念的關係。

二、現代性的内涵與結構形態

儘管無論在西方還是在中國，對於現代性問題都是衆説紛紜，但我們還是可以就現代性的内涵與結構形態梳理出一些基本要點：

首先，從根本上説，現代性是伴隨着現代現象而產生的一個基本概念。所謂“現代性”(modernity)，顧名思義，就是指“現代”的性質或狀態。《朗曼當代英語詞典》對“modernity”一詞正是作如此解釋的：“the state or quality of being modern”。(*Longman Dictionary of Contemporary English*. Harlow and London: Longman Group Limited, 1978. P.700) 由於人們對現代的性質或狀態有各種各樣的不同理解，所以，導致對於現代性概念的闡釋也出現了各種各樣的分歧乃至截然相反的觀點。其實，這正是迄今爲止，人們對現代性問題衆説紛紜的根本原因所在。

其次，現代性雖然伴隨着現代現象而產生，二者具有不可分割的密切關係，但是，現代性與現代仍然是兩個不同的概念。其基本區别在於，現代是一個時間概念，相對於古代、近代等，用於指稱歷史階段；現代性則是一個關於“現代”的問題概念，蘊含着時代精神 (ethos) 與價值判斷。如果説，現代與古代、近代的區别是縱嚮的、時間性的，那麼，現代與現代性的區别則是横嚮的、内涵性的。就像法國思想家米歇爾·福柯所談到的那樣，現代性是一種態度，而不是一個歷史時期。這種“態度”，“指的是與當代現實相聯繫的模式；一種由特定人民所作的自願的選

擇；最後，一種思想和感覺的方式，也是一種行爲和舉止的方式……無疑，它有點像希臘人所稱的社會的精神氣質（ethos）。因此，與努力區分‘現代’與‘前現代’或‘後現代’相比，我認爲試圖找出現代性的態度——甚至從它形成開始——如何發現它自己與‘反現代性的態度’的鬥爭是更爲有益的。”（《什麽是啓蒙?》，汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》，三聯書店 1998 年版第 430 頁）或者如劉小楓所比喻，作爲時間概念的“現代”，就像“隨時間而推移的生存樣式的服裝更換”，每個時代的人都可以相對於自己之前的古代人或近代人自稱爲現代人。“追踪每一時代都可能出現的這種‘現代’現象，有如夸父追日。”（《現代性社會理論緒論》第 63 頁）並没有什麽意義。有意義的，是追尋作爲問題概念的現代性。當然，這是就概念辨析而言，事實上，在具體進行現代性問題的追尋和分析時，又是離不開對於現代現象的把握的。因爲，説到底，没有現代現象，現代性的問題又從何而來呢?

第三，追尋作爲問題概念的現代性，在明確其内涵的基礎上，分析其結構形態，是基本的手段。這種分析，可以從兩種方式入手。一種是横嚮的、相對静止的分類解剖方式，另一種是縱嚮的、動態的歷史考察方式。

前一種方式如德國思想家特洛爾奇（Ernst Troeltsch）所采用，在兩個層面上進行：客觀的制度層面和主觀的意識層面。前者包括政治、經濟、法律等等；後者包括科學、藝術、哲學、道德、宗教等等。這種方式的分析，可以根據分析者對於現代的性質或狀態的理解，得出一些基本定性。如特洛爾奇的結論：“政治上的民族主權國家，經濟上的資本主義經營，法權上的世俗—

人本自然法，知識學上的意識歷史化原則，精神上（藝術、哲學、道德、宗教）的非理性個體化。”（參見劉小楓《現代性社會理論緒論》第 89 頁）

這種分析方式的優勢在於，可以對現代性的結構形態作全景式的概觀。其局限則在於，現代性的結構形態本身是動態的，是隨着社會歷史的發展而變化的。所以，對現代性結構形態的分析，實際上離不開縱嚮的、動態的歷史考察方式，就像上文所引福柯的方式：“找出現代性的態度——甚至從它形成開始——如何發現它自己與‘反現代性的態度’的鬥爭”。

第四，對於現代性的結構形態進行縱嚮的、動態的歷史考察，前提是對於現代現象本身進行歷史考察。

現代現象首先出現於西方，具體說，出現於歐洲啓蒙運動時代。如特洛爾奇所指出：“啓蒙運動是歐洲文化和歷史的現代時期的開端和基礎……啓蒙運動絶非一個純粹的科學運動或主要是科學運動，而是對一切文化領域中的文化的全面顛覆，帶來了世界關係的根本性移位和歐洲政治的完全更改。”（劉小楓《現代性社會理論緒論》第 175 頁）劉小楓對此闡述道：“啓蒙運動的重要性首先在於，它不是歐洲歷史的一個暫時性插曲，而是劃時代的全面更改生活世界：它給一切可稱之爲現代思想和社會生活之問題蓋上了日戳。在啓蒙時代，種種現代性問題纔開始萌生，而種種解决這些問題的嘗試亦隨之出現；……現代性問題的出現和積纍及其解决嘗試的不斷更新，構成了現代思想的基本語境，這一基本語境的形成從啓蒙時代開始。”（同前）

不過，對於歐洲啓蒙運動，歷來有廣狹兩種範圍的理解。廣義的理解包括文藝復興到德國古典哲學，都被納入啓蒙運動的範

圍，例如特洛爾奇就指出："啓蒙運動的基礎在 17 世紀以及更往前的文藝復興，其繁盛期在 18 世紀，衰落於 19 世紀。"（同前）狹義的理解則主要指它的繁盛期，即 18 世紀以法國爲核心的思想與文學的啓蒙運動，主要以法國啓蒙主義者孟德斯鳩、伏爾泰、狄德羅、盧梭等人爲代表。現代性問題所涉及的，是廣義的啓蒙運動概念，而不僅僅限於 18 世紀。

啓蒙的基本語境使現代性問題自始至終與啓蒙精神聯繫在一起，啓蒙精神弘揚、展開、實現與遭遇質疑、否定的過程，正好構成了西方現代性的歷史境遇。換言之，對於啓蒙精神所代表的價值觀念的肯定與否定，正好構成了現代性的正題與反題，從縱嚮的、動態的歷史考察角度來看，也可以説是現代性的兩種結構形態。簡言之，亦即兩種現代性。

所謂現代性的正題，是指啓蒙運動所標榜、弘揚的啓蒙精神與信條。啓蒙精神與信條涉及各個方面，如人們通常所説的理性至上、科學萬能、發展進化與進步觀念、功利主義思想、自由平等思想、主權國家與民主政治、工業化、科技化與市場化，乃至樂觀主義精神等等，爲社會現代化進程提供理論基礎與思想武器。不過，歸根結蒂，啓蒙精神與信條的核心是理性精神、科學精神、發展進化與進步觀念。理性精神主要涉及認識論，科學精神主要涉及方法論，發展進化與進步觀念則與歷史觀密切相關，其他各種啓蒙思想和政治、經濟制度安排都是理性精神、科學精神、發展進化與進步觀念的弘揚、展開與實現。

正是由於啓蒙精神與信條和現代性之間有如此密切的關係，所以，一些學者把現代性的正題稱爲啓蒙現代性、歷史現代性或社會現代性。又由於它們的弘揚、展開和實現與資本主義全面勝

利，資產階級占領歷史舞臺同步，所以，也被稱爲資產階級現代性。如美國印第安那大學教授馬特·卡里内斯庫（Matei Calinescu）在《現代性的五種面相》一書中所指出："總的説來，資產階級現代性延續着現代思想史早期階段的傳統。信奉進步的教條，相信科學技術造福人類的可能性，注重時間觀念（把時間視爲與其他商品一樣可以用金錢計算，因而可以買賣的東西），崇尚理性，崇尚抽象人道主義框架内的自由理想，以及實用主義傾嚮和對行動與成功的崇尚等等。"（*Five Faces of Modernity*. Duke University Press in 1987，P.45）

所謂現代性的反題，是指隨着啓蒙精神的逐步展開和實現，社會現代化進程的不斷深入，出現了理性桎梏、物欲膨脹、道德淪喪、發展過度、生態危機乃至世界大戰等種種現代問題，使人與社會、人與自然、人與人、人與自我等基本生存關係都發生了嚴重的扭曲和異化，由此而催生了對於啓蒙精神與信條的反思與批判。如法蘭克福學派代表人物霍克海默、阿多爾諾在《啓蒙辯證法》一書中開篇就指出的那樣："從進步思想最廣泛的意義來看，歷來啓蒙的目的都是使人們擺脱恐懼，成爲主人。但是完全受到啓蒙的世界却充滿着巨大的不幸。"（《啓蒙辯證法》，重慶出版社 1990 年版第 1 頁）在他們看來，啓蒙主義者所宣揚的理性至上、科學萬能、發展進化與進步不過是三大神話（理性神話、科學神話和進步神話）罷了。理性至上的結果使啓蒙理性異化成了工具理性。工具理性日益主宰一切，自命爲真理和進步的唯一代表，排斥一切異己的思想和行爲。其結果是使啓蒙精神所弘揚的自由和進步理想喪失殆盡，理性成了它早期所批判的社會專制的力量。例如，工具理性强調技術專家的絶對權威，因爲他們代

表了理性，擁有專門的技術知識。結果是導致少數精英統治，其他人絶對服從。在國家體制上，更是形成官僚制度，要求個體對上級權威無條件地服從。由此而瓦解了啓蒙精神所倡導的自由、民主與平等思想。

對啓蒙精神所代表的現代性的反思和批判來自各個方面：在哲學與社會思想方面，從尼采到海德格爾，從法蘭克福學派到法國後現代主義（德勒兹、福柯、德里達、利奥塔等）；在美學與文學藝術方面，從浪漫主義（在中國 20 世紀的文化語境中，主要指消極浪漫主義）到唯美主義，從現代主義到後現代主義。這些反思和批判，雖然是反現代性的，但因爲它們仍然是關於"現代"的思想，衹不過是對於現代性質與狀態的否定性理解罷了，所以，可以被視爲現代性的反題。

作爲現代性的反題，上述兩個方面的反思和批判正好構成兩個主要支點：一是在哲學與社會思想上，對現代性的正題，亦即啓蒙現代性或資産階級現代性等進行徹底否定；二是在美學與文學藝術上，恪守一個共同的原則：這就是源於康德美學思想的審美與藝術的自主性與自律性。如卡里内斯庫所指出："界定文化現代性的是對資産階級現代性的堅决抵制，是它的毁滅性的否定激情。"而"爲藝術而藝術是審美現代性反抗市儈現代性（the modernity of the philistine）的最初産物。"（*Five Faces of Modernity*. Duke University Press in 1987，P.42，P.45）這裏的"市儈現代性"，完全是"資産階級現代性"的同義語，衹不過是站在"爲藝術而藝術"論者的角度，賦予感情色彩罷了。

就這兩個支點而言，美學與文學藝術方面出現得更早（以夏多布里昂等人爲代表的法國浪漫主義，霍夫曼、史雷格爾兄弟等

人爲代表的德國浪漫派和以戈蒂耶、波德萊爾等人爲代表的“爲藝術而藝術”論者均出現於 19 世紀，而法蘭克福學派、海德格爾、法國後現代主義的著作却是 20 世紀，乃至“二戰”以後的產物），表現得更爲突出，更爲激進，更具有先鋒意義。所以，與現代性的正題啓蒙現代性、歷史現代性或社會現代性相對，現代性的反題也被稱爲審美現代性、文學現代性或文化現代性等等。

第五，在對“兩種現代性”進行歷史分析時，卡里内斯庫指出：“要精確地説出從什麽時候開始，存在着兩種性質截然不同，並且劇烈衝突的現代性是不可能的。不過，可以確定的是，在 19 世紀上半葉，發生了不可逆轉的現代性的分裂：一方面是作爲西方文明史的一個階段的現代性——科技進步、工業革命，以及由資本主義所造成的席卷經濟與社會領域的變革的產物；另一方面是作爲一種審美觀念的現代性。自從那時以來，兩種現代性之間的關係已越來越敵對。但是，這並不意味着它們之間就没有相互影響。事實上，在它們互相狂熱詆毁的過程中，也刺激了各種各樣的相互影響。”（*Five Faces of Modernity*. Duke University Press in 1987，P.41）

追根究柢，正題與反題的現代性，其實是一根藤上結出的兩隻瓜，祇不過味道恰恰相反，一甜一苦罷了。事實上，正是這一甜一苦、一正一反的現代性話語，以及這兩方面話語的持續緊張關係，形成了現代性的張力，構成了現代性問題的二元對立，並展開了現代社會和思想文化衝突的基本題域。

第六，值得注意的是，時至今日，正題與反題的現代性衝突並未結束。换言之，儘管啓蒙現代性或歷史現代性遭到了來自各

個方面的反思與批判，但卻並非像有人所宣稱的那樣，導致了“現代性的終結”。

1985 年，意大利都靈大學哲學教授吉安尼·瓦蒂莫（Gianni Vattimo）出版了《現代性的終結》（*The End of Modernity*）一書（英譯本於 1988 年由約翰斯·霍普金斯大學出版社出版）。1988 年，美國紐約州立大學出版社出版了波斯頓大學哲學教授勞倫斯·E. 卡洪（Lawrence E. Cahoone）所著的《現代性的困境》（*The Dilemma of Modernity*）一書。在中國，雜糅後現代主義與後殖民主義觀點的“後學”鼓吹者也宣稱“中國的市場化和消費化的進程帶來了‘現代性’的‘偉大敘事’的終結”。

然而，另一方面，面對啓蒙現代性的危機，試圖重建現代性的也大有人在。近些年來，列維納斯（E. Levinas）、漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）、尤根·哈貝馬斯（Jurgen Habermas）、約翰·羅爾斯（John Rawls）等人分別從倫理學、政治哲學、批判理論和自由主義等方面診斷現代性危機的根源，並提出各自重建現代性的方案。尤其是法蘭克福學派第二代的中堅人物尤根·哈貝馬斯，更是從批判與弘揚兩個方面努力進行現代性的重建。他與德里達、福柯、利奧塔等法國後現代主義者的思想交鋒，構成了所謂“德法論戰”的現代性論爭，成爲當今西方學術界的熱門話題。

1981 年，哈貝馬斯發表了《現代性：一項未完成的工程》一文。在哈貝馬斯看來，無論是法蘭克福學派的早期代表還是法國後現代主義者對現代性的批判，尤其是對啓蒙理性淪爲工具理性的批判，都是切中時弊的。但是，現代性是一項迄今爲止並未完成的“工程”（project，或譯爲“規劃”、“方案”），任何對它

的批判都不應該徹底否定它，而應該設法完善它。由此，哈貝馬斯在漢娜·阿倫特所論述的“公共領域”基礎上提出交往行爲理論，要求重建自由民主的公共領域（例如 18 世紀的文學俱樂部和沙龍、咖啡館，後來的報刊雜志、廣播電視等大衆傳媒，以及政治辯論和政治參與的體制等等），以平等對話和相互理解的交往理性來取代强制的壓抑人性的工具理性。

以上是就現代性的内涵與結構形態梳理的幾個要點，主要涉及的，是現代性的一般問題。下面，進一步轉入對文學理論現代性問題的梳理。

第二節　文學理論的現代性

一、研究現狀與問題

如上所述，現代性是一個涉及哲學、政治、經濟、文化、歷史等方方面面的問題。然而，有意思的是，與 20 世紀中國社會的許多重大理論問題一樣，現代性問題也率先在敏感的文學理論界作出了較爲强烈的反應，成爲熱門話題。這一現象，再次印證了我的一個看法，即：20 世紀中國文學理論具有先鋒性與越界性特徵。

1996 年底，《學術月刊》第 12 期發表了楊春時、宋劍華《論 20 世紀中國文學的近代性》一文，提出 20 世紀中國文學“衹具有近代性，而不具備現代性”的論斷。該論斷的提出，在文學理論界産生了較大反響，不少學者著文進行商榷。在 1997 年 4 月舉行的“20 世紀中國文學與理論批評”國際學術研討會

上，與會學者就此問題展開了熱烈的討論與争鳴，《文藝研究》1998年第1期以“探討文學規律，促進學術繁榮”爲題發表了專欄筆談。不僅如此，山東教育出版社還於1999年出版了《現代性與中國文學》一書，分“緣起”、“争鳴”和“探索”三個欄目收入與這次討論相關的27篇文章。

隨着世紀轉换的來臨，中國文學與文學理論的現代性問題更是引起了廣泛的關注。國内文論權威性刊物《文學評論》主編錢中文連續在《文學評論》1999年第2期、《文藝研究》1999年第3期、《中國社會科學院研究生院學報》1999年第6期發表了《文學理論現代性問題》、《再談文學理論現代性問題》和《曲折與巨變——百年文學理論回顧》的長文，對文學理論的現代性，尤其是20世紀中國文學理論的現代性問題進行了論述。1999年8月，吉林大學文學院、《中國社會科學》雜志社和延邊大學共同主辦的“20世紀中國文學現代性問題”學術研討會在長春召開。僅僅過了四個月，2000年1月，海南大學文學院與《文藝研究》編輯部又在海南島共同主辦了“現代性與文藝理論”研討會。《文藝研究》2000年第2期繼1998年第1期以後，再次發表“現代性與文藝理論”的專欄筆談。不僅如此，2000年11月，《中國社會科學》雜志社還與《厦門大學學報》編輯部、厦門大學政治學與行政學系聯合舉辦了“現代性與社會、文化轉型”研討會，會議在對現代性問題進行哲學、政治、文化等方面探討的同時，也涉及到了文學與文學理論的現代性問題。

所有這些，把中國文學與文學理論的現代性研究逐漸引嚮了深入。當然，問題依然存在：一方面，文學與文學理論的現代性究竟指的是什麽？它的内涵和外延、它的標志和特徵到底是什

麽？尤其是，對於中國文學與文論來説，其現代性生成於什麽時候？發展狀況如何？體現在哪些方面？哪些理論家身上？有些什麽樣的特徵？如此等等的問題，都有待於進一步深入探討。另一方面，本書前述中國學術界在討論現代性問題時所存在的問題，在研究中國文學與文學理論的現代性時依然有所表現。以 20 世紀中國文學“祇具有近代性，而不具備現代性”的討論爲例，儘管問題的提出頗具啓發意義，經過討論與争鳴，對於文學現代性、文學理論現代性乃至中國近現代文學的研究都起到了推進作用，但是，其基本論斷，尤其是 20 世紀中國文學乃至整個中國社會都“還没有走出近代，進入現代”（《試論 20 世紀中國文學的前現代性》，《文藝理論研究》1997 年第 4 期）的推論，却最終難以獲得認同。之所以出現這樣的情況，在我看來，癥結正在於其基本論斷及其推論都是以西方“文學現代性”的模式硬套中國的社會、歷史和文學狀況，以文學綫性進化觀和歐美文學中心論爲出發點，以非理性、非理想的現代主義作爲文學現代性的唯一衡量標準，而忽略了中國現代性問題的特殊性。同時，在現代、現代性、現代化與現代主義等概念的使用上含混不清。其結果是削足適履，得出了遠離常識的結論，令人難以接受。

二、文學理論的現代性

現代性是指現代的性質或狀態，文學理論的現代性，則是指文學理論具有現代的性質或狀態。换言之，是現代性在文學理論中的反映和表現。

探討文學理論的現代性問題，有必要明確幾個密切相關的概念。

首先，作爲現代性在文學理論中的反映和表現，文學理論的現代性與一般意義的現代性具有密不可分的關係。這一點，誠如錢中文在《文學理論現代性問題》一文中所指出："在文學理論中，探討現代性問題，自然不能把它與科學、人道、民主、自由、平等、權利等觀念及其歷史精神、整體指嚮等同起來，但是又不能與之分離開來。文學理論要求的現代性，衹能根據現代性的普遍精神，與文學理論自身呈現的現實狀態，從合乎發展趨勢的要求出發，給以確定。"（《文學理論現代性問題》，《文學評論》1999 年第 2 期）當然，儘管如此，兩者也並非完全相同的概念，而是一般性與特殊性的關係。文學理論的現代性既然是現代性在文學理論中的反映和表現，就要受到文學理論自身性質的制約，表現出文學理論的特徵，而不等同於一般意義的現代性。

其次，正如文學理論與文學的關係密不可分一樣，文學理論的現代性與文學的現代性也密切相連，對文學的現代性進行理論研究與探討，本身就屬於文學理論的範疇。但是，二者仍然有所區別，正如文學理論與文學屬於理論形態與創作實踐的不同範疇一樣，文學理論的現代性與文學的現代性也是各有所指，屬於不同範疇的概念。

第三，文學理論的現代性，並不等同於前述西方話語中的審美現代性、文學現代性或文化現代性。也就是説，並非衹有對啓蒙精神和信條持否定態度，恪守文學藝術自主性與自律性的文學理論纔具有現代性，那些站在啓蒙現代性、歷史現代性或社會現代性立場上，對啓蒙精神和信條持弘揚、歌頌態度的文學理論，也可以具有現代性。衹不過，不是審美現代性、文學現代性或文化現代性，而是啓蒙現代性、歷史現代性或社會現代性罷了。

質言之，文學理論的現代性，既可以體現爲審美現代性、文學現代性或文化現代性，也可以體現爲啓蒙現代性、歷史現代性或社會現代性。例如，18 世紀法國啓蒙主義文論，體現的是啓蒙現代性、歷史現代性或社會現代性，而 19 世紀法國“爲藝術而藝術”的文論，體現的則是審美現代性、文學現代性或文化現代性。

當然，一方面，並非所有文學理論都可以作出如此明確的劃分，在多數情況下，兩者的關係都呈現出複雜的狀況；另一方面，什麽樣的文學理論體現什麽樣的現代性（乃至並無現代性），在不同國家、不同民族、不同社會歷史發展階段，是有所不同的。它一方面與文學理論所處的社會歷史現代性狀况密切相關，另一方面又與文學理論自身的傳統相比較而得到明確。就本書的研究課題而言，我們要探討的，是中國文學理論的現代性。因此，一方面與中國社會歷史的現代性問題密切相關，另一方面又與中國傳統文論相比較而得到明確。

從研究方法與角度而言，探討文學理論的現代性，與探討一般意義上的現代性一樣，也可以從橫嚮的理論定性與縱嚮的歷史考察兩種方式入手。前者如錢中文在《文學理論現代性問題》一文中指出：“當今文學理論的現代性的要求，主要表現在文學理論自身的科學化，使文學理論走嚮自身，走嚮自律，獲得自主性；表現在文學理論走嚮開放、多元與對話；表現在促進文學的人文精神化，使文學理論適度地走嚮文化理論批評，獲得新的改造。”（《文學理論現代性問題》，《文學評論》1999 年第 2 期）從三個方面提出了文學理論現代性的表現，采用的是橫嚮的理論定性的方式。當然，在實際論述之中，橫嚮的理論定性離不開縱向

的歷史考察作爲支撑，縱嚮的歷史考察也離不開横嚮的理論定性作爲衡量標準。就本書的研究課題而言，對梁啓超的文論進行現代性闡釋，屬於縱嚮歷史考察中的個案研究，首先必須從梁啓超文論的第一手資料出發，在此基礎上，借助於有關現代性的理論和觀點進行闡釋。而在闡釋過程中，自始至終不能離開的，是中國現代性問題的特殊性背景。

第三節　中國現代性問題的特殊性

一、現代性與現代化問題

探討中國現代性問題的特殊性，必須從現代化問題入手。

正如現代性與現代密切相關一樣，現代性與現代化也緊密相連。"現代化"一詞由"現代"加後綴"化"構成，其基本特徵是動態性，也就是"化"的特徵。所謂現代化，就是要使對象"化"（轉變）成現代的性質或狀態。而所謂現代的性質或狀態，也就是現代性。由此可見，現代化與現代性的關係，就像現代與現代性的關係一樣密切相關：現代性是現代化的目標所在；反過來，現代化又是現代性得以展開和實現的動態過程。當然，儘管如此，兩者仍然不是一個概念，仍然有所區别：如果説，現代性是内涵性的，理論的，静態的；那麽，現代化則是外化性的，實踐的，動態的。"在這裏，'現代化'是一個活生生的動態性概念。它與'現代性'不同，它不是指後者所象徵的那個静態的文明結構，而意味着一種連續，一個過程，一個當代世界正在持續着的歷史演進。"（許紀霖、陳達凱主編《中國現代化史》，上海

三聯書店 1995 年版第 1—2 頁）

由於有上述密切關係，對現代性的理解就直接制約着現代化的決策和行爲方式，從而形成不同的現代化理論和實踐模式。而考察現有的現代化理論和實踐模式，至關重要的一點，是要區分廣義的現代化和狹義的現代化。

廣義的現代化是把現代化理解爲整個人類社會的一次重大轉型，如美國著名現代化理論家，普林斯頓大學國際研究中心主任西里爾·愛德華·布萊克（Cyril E. Black）在其名著《現代化的動力：一個比較史的研究》一書中所指出：在人類歷史中，有三次偉大的革命性轉變。第一次革命性轉變發生在一百萬年前，原始生命經過億萬年的進化以後，出現了人類；第二次革命性轉變是人類從原始狀態進入文明社會；而第三次革命性轉變則是近幾個世紀正在經歷中的事，全世界不同的地域、不同的民族和不同的國家從農業文明或游牧文明逐漸過渡到工業文明。（參見《現代化的動力：一個比較史的研究》，浙江人民出版社 1989 年版第 1—4 頁）

值得指出的是，現代化雖然是以工業文明爲主要標志，但却並不局限於生産方式的轉變或技術的進步，而是整個文明結構的重新塑造，是包括社會經濟、政治、文化各個層面在内的全方位轉型。如另一位美國著名學者，美國亞洲研究會主席奈特·畢乃德在《現代化與近代初期的中國》一文中所指出：廣義的現代化指的是一種過程，社會通過這一過程更換了人們認爲不再適用的制度、思想和習慣。在這個意義上，現代化在世界上正在發生根本變化的任何地方和時間都會出現——例如本世紀初中國清代或文藝復興以後的歐洲所出現的變化。（布萊克編《比較現代化》，

上海譯文出版社 1996 年版第 213 頁）

按照上述理解，廣義的現代化至少可以追溯到工業革命的時代。而狹義的現代化則是 20 世紀“二戰”以後的產物，其理論由美國社會學界所提出。“當時的任務是觀察研究西方現代社會，看看哪些條件是自源性經濟增長和民主的政治秩序所必需的，如何將這些條件借助發展政策轉移到第三世界的國家中去。”（［德］沃爾夫崗·查普夫《現代化與社會轉型》，社會科學文獻出版社 1998 年版第 64 頁）英國學者約翰·湯林森（John Tomlinson）在《文化帝國主義》一書中説得更爲直接：“一般説來，現代化理論是西方資本主義國家，尤其是美國的主流知識社群，爲其母國之‘發展政策’所提出的理論基礎，他們試圖以此爲脱離殖民而得到名義上之政治獨立的新興國家建構發展藍圖。”（《文化帝國主義》，上海人民出版社 1999 年版第 269 頁）

從這種基本目的出發，狹義的現代化論把現代國家嚮現代化的轉型劃分爲“早發内生型”和“後發外生型”兩類模式。“前者是在很長一段時間内，循序漸進地轉變了本國的各種本土因素，而後者則在很大程度上依靠借鑒外來模式並迅速擴張或更換現存結構。”（［美］吉爾伯特·羅兹曼主編《中國的現代化》，江蘇人民出版社 1998 年版第 5 頁）具體而言，前者主要是指美國和以英國、法國爲代表的西歐。所以，狹義的現代化論總是與歐化、西化或工業化連在一起的。按照這種理論，西方工業資本主義是現代社會演進的普遍有效的目標，因此，所有國家和民族都應當被整編並納入全球資本主義市場的次序。從而，不僅在生產方式和技術進步方面，而且在整個政治、經濟、文化制度，乃至與之相應的思想觀念方面，後發外生型現代化國家都應當移植或

跟進早發內生型現代化國家的模式。如《中國的現代化》一書所指出："現代化是人類歷史上最劇烈、最深遠並且顯然是無可避免的一場社會變革。是福是禍暫且不論，這些變革終究會波及到與業已擁有現代化各種模式的國家有所接觸一切民族。現存社會模式一無例外地遭到破壞，現代化總是成爲一種目標，儘管搞現代化的決心在程度上大小不一。"（《中國的現代化》第5頁）

問題在於，對於後發外生型現代化國家來說，不可能不考慮這種移植或跟進究竟"是福是禍"。更何況，即便在早發內生型現代化國家內部，即所謂"在家裏"，狹義的現代化論也遭到了來自西方馬克思主義等學派的猛烈攻擊。其中最爲激烈的，便是與狹義現代化論針鋒相對的"依附論"（或稱"依附—世界體系論"）。依附論把狹義的現代化論與帝國主義、殖民主義和西方中心論等聯繫在一起，認爲，非西方的不發達國家的低度發展，正是由於資本主義中心國家的殖民擴張和剥削造成的，先發資本主義國家打着現代化的旗號，把自身的經濟危機轉嫁到非資本主義國家去，造成了這些國家經濟狀況的凋敝和政治制度上的混亂，而它們却以"現代化"的話語對這一切加以掩蓋。

這種掩蓋方式，如約翰·湯林森所指出："假裝第三世界國家與16至20世紀的歐洲國家相同，都是獨立地從'傳統'到'現代'。這樣一來，不發達的狀態之所以持續存在，也就可以歸因於'傳統的'態度與文化行爲作風頑强地不肯離去，而解決貧窮、欠缺社會給養與政治的不穩定等等迫在眉梢之問題的方法，也就衹能乞靈於教育課程等等途徑，期望它們能够廣爲'散播'現代的態度。第三世界國家求發展的道路没有别的，衹能'求助於'已長大成人的西方兄弟。類似'傳統'與'現代性'等字

眼，一經如此使用，徒然成爲資本主義的遁詞、借口，掩飾了它在帝國主義與新帝國主義時代所幹下的歷史骯髒工作。”（《文化帝國主義》第270頁）

回到中國的問題上來，區分廣義現代化和狹義現代化的理論和實踐意義都非常重大。按照狹義現代化的理論，中國無可爭議地屬於後發外生型現代化國家。如果實現現代化的途徑落入狹義現代化的窠臼，對於西方發達國家來說，顯然是正中下懷。而如果從依附論的立場出發，對西方國家乃至現代化持完全抵制的態度，又絕不符合百年來中國歷史演進的趨勢和人心嚮背。正是在這裏，廣義的現代化理論顯示出重要意義：

一方面，現代化的確是人類近幾個世紀正在進行的第三次革命性的轉型，對於中國來說，也的確如金耀基所說：“中國的出路有而且衹有一條，那就是中國的現代化。其實，這也是全世界所有古老社會唯一可走並正在走的道路。”（《從傳統到現代》，臺北商務印書館1966年版第12頁）

另一方面，到目前爲止，中國的問題已不是要不要現代化，而是要什麼樣的現代化或怎樣現代化。因此，充分認識狹義現代化論的緣起、思路和目的，突破其窠臼，從自身的國情出發，選擇發展道路，就顯得尤爲重要。由此觀照，把“中國特色”的理論與“現代化”的目標恰如其分地結合起來，倒是具有十分重大的實踐意義。

本書並非有關現代化問題的專論，不可能就此問題進行更爲深入細緻的探討。不過，在前述有關現代化理論探討的基礎上，再來考察中國社會歷史與文學理論的現代性問題，其特殊性和複雜性也就是顯而易見的了。

二、中國現代性問題的特殊性

在《中國的現代化》一書的結論中對中國的現代化進行歷史透視時，作者指出："從一方面來看，中國具有輝煌的文化傳統，在人文科學和自然科學方面獲得過人類歷史上最引人注目的成就，其政治體制的權威性也是舉世無雙的，這種權威一直可以追溯到兩千多年前，它曾多次顯示出有無與倫比的能力去動員技術和資源以應付特定的挑戰。"然而，從另一方面來看："19世紀之前使得中國如此偉大的東西，恰恰被證明也就是後來嚴重地阻礙着中國實現現代化轉換的東西。從這個意義上來說，中國今天面臨的困境乃是先天注定的。中國作爲'中央之國'，其自我獨立的政治和文化運轉體系，以長期未受到外來挑戰而聞名於世。但也正因爲如此，中國對自身體系地位的相對下降並無感知，而且直到現代挑戰不可避免地降落到它的大門口之時，都未能領悟到這種挑戰的性質。"（《中國的現代化》第633—634頁）

因此，作爲"後發外生型"現代化進程的國家之一，在西方產生兩種現代性分裂的19世紀上半葉，中國根本就還沒有現代性的經驗，更談不上兩種現代性的分裂了。直到1840年的鴉片戰爭，尤其是1895年，中日戰爭以中國的失敗告終以後，內憂外患兩方面的生存危機促使中國走上艱難困苦的尋求現代化之路，西方的現代性經驗纔對古老的中國產生巨大的衝擊與影響。這種衝擊與影響，體現在思想文化領域，便如劉小楓所説："中國社會的現代化轉型，使漢語知識界面臨雙重緊張，即不僅是傳統與現代的衝突，亦是中西文化機體異質性的衝突。"（《現代性社會理論緒論》第29頁）中西古今縱橫交錯、尖鋭衝突而又交

融互補的境況導致了中國現代性問題的特殊性和複雜性。這種特殊性和複雜性，既體現在一般意義的現代性上，也體現在文學與文學理論的現代性上。

在《現代中國文學思想》一書的長篇導言中，美國學者柯克·登頓（Kirk. A. Denton）從歷史現代性與文學現代性二元對立與衝突的角度對這種特殊性和複雜性進行了分析："在西方，文學現代性産生於對技術進步、科學、工業化和資本主義等價值觀的不滿。因此，文學現代性是對歷史現代性中資産階級價值觀的抵制。然而，對於面對西方威脅的半殖民地民族之一的中國來說，知識分子却受到西方歷史現代性中種種價值觀念的吸引。歷史現代性在中國的緩慢到來，以及復興中國已經失去了的文化輝煌的困擾，阻礙了作爲歷史現代性對抗因素的文學現代性的出現。因此，與西方相反，文學現代性被納入了更加宏偉、更爲中心的歷史現代性目標。置身於歷史現代性上的困擾導致文學被用於宣傳歷史現代性，幫助民族建設與革命的進程。"（*Modern Chinese Literary Thought*: *Writings on Literature* 1893—1945. Stanford, California: Stanford University Press, 1996. P.59）

應當説，這裏的分析是符合實際情况的。作爲"後發外生型"現代化進程的國家，歷史現代性或啓蒙現代性在中國，尤其是19世紀末20世紀初的中國的確具有絶對的優先地位，而像西方那樣的文學現代性或審美現代性則處於相對滯後乃至受壓抑的狀況。因此，與其説是"救亡壓倒了啓蒙"（參見李澤厚《中國現代思想史論》，東方出版社1987年版第25—41頁），不如説是出於救亡的需要，啓蒙現代性或歷史現代性壓倒了審美現代性或文學現代性。這種狀況，其實無庸諱言。在西方，審美現代性或

文學現代性不也是在啓蒙現代性或歷史現代性之後若干年纔出現的嗎?

倒是在中國，情況更爲特殊與複雜。一方面，不像在西方那樣，兩種現代性有明確的時間先後，而是同時呈現在“嚮西方尋求真理”的中國人面前；另一方面，雖然就總體情況而言，啓蒙現代性或歷史現代性絶對壓倒了審美現代性或文學現代性，但就個體選擇而言，情況却並非如此簡單。由於中西古今種種因素的影響與制約，不僅不同的個體（例如梁啓超與王國維）有不同的選擇，即便在同一個體身上，也往往會産生兩種現代性的對立與衝突（例如梁啓超）。正是由於這些情況，導致了中國的現代性問題不僅具有特殊性，而且具有複雜性。

當然，儘管具有特殊性和複雜性，但就20世紀中國的總體情況而言，還是一個啓蒙現代性、社會現代性或歷史現代性展開與實現的過程。時至今日，我們仍然處在這個過程之中。自1979年以來，中國的空前開放使西方社會物質層面和精神層面的許多東西都一起涌入，匆匆而過，加之大衆傳媒、現代通訊、衛星傳輸，尤其是電腦與互聯網的普及，給人以中國與世界同步的印象，乃至出現了前述“現代性終結”，後現代時代已經到來的話語。然而，在我看來，儘管當今中國的社會狀況，由於前述種種原因，的確出現了一些後現代的因素（例如宏偉的无叙事的消解，非中心的通俗文化、市民文化或流行文化例如廣告的滲透無時無處不在等等），但是，據此便斷言現代性在中國已經終結，後現代時代已經來臨，却是以偏概全，以現象概本質，或者，用一些學者的話來説，是“心造的景觀”、“文人的幻覺與矯情”。

事實上，所謂“四個現代化”；所謂“發展纔是硬道理”、

“發展的主題”；所謂“西部大開發”的追趕型、跨越式發展等等，無一不是發展進步的啓蒙現代性精神體現。所以，尤根·哈貝馬斯關於現代性是一項未完成的工程的論斷，尤其符合中國社會歷史的狀況。迄今爲止，中國的確仍然處在百年未竟的現代性宏偉工程之中，實現現代化，仍然是當今中國社會的主旋律。其實，也是世界上所有發展中國家的主旋律。在如此的社會時代背景中，研究現代性問題，尤其是，研究西方啓蒙現代性或歷史現代性與審美現代性或文學現代性的衝突；研究如何做到既努力展開與實現現代性的宏偉工程，又有效避免理性桎梏、物欲膨脹、道德淪喪、發展過度、生態危機等種種現代性展開與實現過程中所衍生的問題，就不僅具有深遠的理論意義，而且具有十分重大的實踐意義。

正是基於中國現代性問題的特殊性與複雜性，基於現代性問題在當今中國的理論意義與實踐意義，同時，也基於當今學術界在探討現代性問題時的“西化”與抽象化傾嚮，選取中國現代性問題生成時期的代表人物來進行具體的個案研究，就顯得尤其必要。而作爲19世紀末20世紀初中國“開山的啓蒙大師”（曹聚仁《文壇五十年》，東方出版中心1997年版第80頁）、“輿論之驕子，天縱之文豪”（吴其昌《梁啓超》，轉引自孟祥才著《梁啓超傳》，北京出版社1980年版第87頁）、“全中國知識界的領袖”（美國《史學界消息》，轉引自丁文江、趙豐田編《梁啓超年譜長編》第1212頁），梁啓超的代表性無疑是首屈一指的。然而，我感到，恰好是對於這樣一個最具代表性的人物，無論是對於其思想還是文論的研究，都相當薄弱，存在着許多認識誤區和令人遺憾的空白（具體情況，本書將在後面的章節論及）。因此，本書

選取梁啓超的文論進行較爲集中的個案研究。一方面，希望通過從現代性這個全新角度的闡釋，對梁啓超的思想與文論研究有所突破，並進而探討其對於 20 世紀中國文論的世紀性意義；另一方面，也希望以梁啓超作爲個案範例，對中國現代性問題的特殊性和複雜性有所剖析，從而促進對於中國現代性問題這個跨世紀的理論與實踐課題的進一步深入探討。

第一章　“輿論之驕子，天縱之文豪”

——梁啓超生平、影響與研究狀況述評

本書緒論已經指出，尤根·哈貝馬斯關於現代性是一項未完成的工程的論斷，起碼對於中國社會歷史的發展來説，是恰如其分的。而追溯中國現代性的百年工程，梁啓超無疑是一個不容忽視的最具代表性的人物。換個角度，就梁啓超的研究而言，所謂“知人論世”，要對梁啓超的文論進行現代性闡釋，首先要做的，也離不開對梁啓超作爲一個歷史人物的總體把握與評析。誠如魯迅的名言：“倘要論文，最好是顧及全篇，並且顧及作者的全人，以及他所處的社會狀態，這纔較爲確鑿。要不然，是很容易近乎説夢的。”（《“題未定”草（七）》，《魯迅全集》第6卷，人民文學出版社1958年版第344頁）其實，梁啓超本人也有類似的説法：“人類於横的方面爲社會的生活，於縱的方面爲時代的生活。苟離却社會與時代，而憑空以觀某一個人或某一群人之思想動作，則必多不可瞭解者。未瞭解而輕下批評，未有不錯誤也。故作史如作畫，必先設構背景；讀史如讀畫，最要注察背景。”（《中國歷史研究法·史跡之論次》，《飲冰室合集·專集之七十三》，中華書局1989年影印版第104—105頁，以下本書引《飲冰室合集》版本同）所以，儘管本書並非傳記性著述，不可能對梁啓超

的生平事跡進行詳細叙述，但是，簡要回顧並述評梁啓超叱咤風雲而波譎雲詭的一生、他生前身後所產生的巨大影響，以及迄今爲止對他的研究狀況，却可以使本書的研究建立在更爲堅實有據的基礎之上。

第一節　叱咤風雲而波譎雲詭的一生

一、不平凡的時代與平凡的家世

梁啓超，字卓如，號任公，又號飲冰室主人，筆名哀時客、中國少年、新民子、中國新民、飲冰、飲冰子、新會等（據沈大德、吴廷嘉著《梁啓超評傳·附録三》統計，梁啓超一生所用筆名和署名多達48個）。1873年2月23日（清同治十二年正月二十六日），梁啓超出生於廣東省新會縣熊子鄉茶坑村。有意思的是，在1902年底寫的《三十自述》裏，梁啓超雖然謙稱自己爲"鄉人"、"中國極南之一島民"，但却把自己的出生時間表述爲："太平（天）國亡於金陵後十年，清大學士曾國藩卒後一年，普法戰争後三年，而意大利建國羅馬之歲也。"（《飲冰室合集·文集之十一》第15頁）這樣異乎尋常的表述方式，正如美國著名漢學家約瑟夫·阿·勒文森（Joseph R. Levenson）在《梁啓超與中國近代思想》一書中敏鋭地指出："將自己的出生日期與世界歷史上許多重大事件聯繫起來，是梁啓超的表現特徵。"（《梁啓超與中國近代思想》，四川人民出版社1986年版第21頁）

不過，這種"表現特徵"，勒文森是從"東西方互有補益"的角度來分析梁啓超的早期思想的。而在我看來，它所體現的，

其實正是左右梁啓超一生的政治熱情與自視甚高而不甘寂寞的宏偉抱負。當然，這種政治熱情與宏偉抱負，又的確與他的出生時間，與他出生在那樣一個不平凡的時代密切相關。借用鄭振鐸在梁啓超剛剛去世後的分析，那就是："他生於同治十二年癸酉正月二十六日，正是中國受外患最危急的一個時代，也正是西歐的科學、文藝以排山倒海之勢輸入中國的時代；一切舊的東西，自日常用品以至社會政治的組織，自聖經舊典以至思想、生活，都漸漸地崩解了，被破壞了，代之而起的是一種嶄新的外來的東西。梁氏恰恰挺生於這一個偉大的時代，爲這一個偉大的時代的主動角之一。"（《梁任公先生》，1929年2月《小説月報》20卷2號）而以本書所取的"現代性工程"角度來觀照，梁啓超正好出生於從1840年鴉片戰爭到1895年中日戰爭這一段中國現代性工程的孕育期中。因此，他的出生與成長，正好與中國現代性工程的孕育與啓動同步，這使他適逢其會，有幸成爲"這一個偉大的時代的主動角之一"，參與了啓動中國現代性宏偉工程的運動，並成爲舉足輕重的傑出的啓動者之一。

當然，應該説，時代因素對於生長在該時代的每一個體生命都是基本相同的，不同的，則在於每一個體生命具體的生長環境（尤其是家庭、家族）和個體自身的獨特素質。

梁啓超雖然出生在一個不平凡的時代，但他的家世却十分平凡。儘管新會梁氏家譜保存完整，可以上溯二十幾代，但是，在梁啓超之前，整個家族却一直默默無聞。用他自己的話來説："數百年栖於山谷，族之伯叔兄弟，且耕且讀，不問世事，如桃源中人。"（《三十自述》，《飲冰室合集·文集之十一》第15頁）直到梁啓超的祖父梁維清，纔破天荒地考中秀才，並擔任了縣裏

主管教育的教諭公，使梁家由地道的農民轉嚮半農半儒的下層鄉紳。不過，到了梁啓超，情况却發生了根本的變化。

如果我們把梁啓超的家世與僅僅比他小四歲的另一位著名學者，出生於浙江海寧的王國維（1877 年 12 月 3 日—1927 年 6 月 2 日）的家世加以比較，便可以發現一個很有意思的現象：

新會梁氏雖然一直默默無聞，家世平凡，但却孕育着一種不平凡的素質，那就是奮發嚮上的精神。梁維清是新會梁氏的第一位秀才，兒子梁寶瑛雖然没有科舉功名，但在當地鄉村，尤其是在擁有三千多人的梁氏家族中却具有舉足輕重的地位。梁寶瑛經常訓導幼年梁啓超的一句話是："汝自視乃如常兒乎？"（《三十自述》，《飲冰室合集·文集之十一》第 16 頁）梁啓超一直把這句充滿奮發嚮上精神的訓導牢記在心，果然不同凡響，徹底改變了梁家的社會地位。

而海寧王氏雖然原本家世不凡，遠祖王稟在北宋末年抗金陣亡，被朝廷追封爲"安化郡王"，謚"忠壯"，南宋後也有若干代進士及第，但明代中葉以後，却逐漸趨於没落，由官宦世家衰敗爲僅僅保留了"書香"的寒儒。這個現象，從一個側面可以解釋：爲什麽梁啓超與王國維生長於同一個時代，晚年同爲清華國學研究院四大導師之一，同爲近現代中國出類拔萃的學者，但梁啓超一生與政治密切相關，積極進取，奮發嚮上，叱咤風雲，與時俱進，活躍於時代潮流的中心，堪稱時代潮頭的弄潮兒；而王國維儘管做了末代皇帝的"南書房行走"，死後還被末代皇帝謚爲"忠慤"，戲劇性地與其遠祖"忠壯"遥相呼應，但實際上，王國維一生基本上與政治絶緣，悲觀内嚮，性情憂鬱，恪守學術，游離於時代潮流的邊緣，乃至成爲前清遺民，投湖自盡，留

下千古難解之謎。

撇開時代與家世的評析，回到梁啓超自身，其不滿56周歲（1873年2月23日—1929年1月19日）的人生不可謂不短暫，但却堪稱叱咤風雲而波譎雲詭。

二、少年得志：從童子秀才、少年舉人到時代風雲人物

幼年的梁啓超没有辜負父親“汝自視乃如常兒乎?”的訓導，11歲（1884年）便考中秀才，聞名鄉里；16歲（1889年）又以第八名的成績成爲少年舉人，並獲得主考官李端棻以堂妹李蕙仙的婚配，真是春風得意，光宗耀祖。雖然梁啓超的科舉功名就此爲止，没有再考中進士，但是，他17歲（1890年）拜康有爲爲師，受到康有爲融今文經學與西學於一爐的思想與學術熏陶，經歷了思想與人生的第一次大轉折。“一生學問之得力，皆在此年。”（《三十自述》，《飲冰室合集·文集之十一》第17頁）

1895年，中日戰爭以中國的慘敗而告終，清政府不得不再次割地賠款以求和，舉國上下群情激憤。梁啓超後來在《戊戌政變記》中回顧道：“吾國四千餘年大夢之喚醒，實自甲午戰敗割臺灣，償二百兆以後始也。”（《飲冰室合集·專集之一》第1頁）所謂“大夢之喚醒”，實際上是使中國的有識之士認識到：中國絶不僅僅是在軍事實力方面落後於西方列强，而是在政治、經濟、文化、教育等各個方面全方位地没落與腐敗。正是在這樣的認識基礎上，年僅22歲的梁啓超協助康有爲發動了中國近代史上著名的“公車上書”事件。十八個省的一千三百多舉人聯名上書，“其書之大意凡三事：一曰拒和，二曰遷都，三曰變法。而其宗旨則以變法爲歸。”（梁啓超《戊戌政變記》，《飲冰室合集·

專集之一》第 113 頁）

“公車上書”被梁啓超認定爲“清朝二百餘年未有之大舉”。（同前，第 114 頁）並認爲：“中國之有‘群衆的政治運動’，實自此始。”（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第 60 頁）後來的歷史研究者更是把“公車上書”視爲“中國近代意義上的知識精英群體誕生的標志。……拉開了維新運動的帷幕。”（許紀霖、陳達凱主編《中國現代化史》第 128 頁）從更長遠的意義上來看，這種“群衆的政治運動”，這種“中國近代意義上的知識精英群體”的誕生，與其說是“拉開了維新運動的帷幕”，不如說是啓動了中國現代性的宏偉工程。中國人推翻專制王朝，建立現代國家，實現現代化的漫漫歷程，正是由此而艱難起步的。因此，在我看來，甲午戰爭的慘敗，就中國社會歷史發展的長遠意義而言，不是壞事，而是好事。因爲，它以慘痛的代價，成就了中國現代性工程悲壯的起點。而“公車上書”，則是在這起點上跨出第一步的顯著標志。值得我們特別注意的是，“康梁”連在一起的名聲，也正是通過這一顯著標志而遠揚四方的。

“公車上書”的同年夏天，康、梁等人在北京創辦了《萬國公報》（幾個月後改名爲《中外紀聞》），並成立了北京强學會。梁啓超任强學會書記員，《萬國公報》、《中外紀聞》的主筆和編輯，從此開始了他的報刊生涯。1896 年春，23 歲的梁啓超接受黄遵憲的邀請，南下上海，擔任《時務報》主筆，撰寫了以《變法通議》、《西學書目表》等爲代表的 60 多篇文章。這些文章思想激進，文筆酣暢淋漓，集中展示了梁啓超的過人才華，使《時務報》很快風行天下。梁啓超自己曾回顧當時的情況：“甲午挫

後，《時務報》起，一時風靡海内。數月之間銷行至萬餘份，爲中國有報以來所未有。舉國趨之，如飲狂泉。”（《清議報一百册祝辭並論報館之責任及本館之經歷》，《飲冰室合集·文集之六》第 52 頁）

《時務報》的風行天下，使梁啓超不僅與康有爲一樣名揚四海，而且奠定了他在中國近現代報刊史上首屈一指的地位。而這以後一年多，即 1898 年 2 月，比他小四歲的王國維纔第一次離開家鄉海寧，到《時務報》來做一個默默無聞的書記兼校對員。由此可見梁啓超成名之早，而王國維則是大器晚成。從 1895 年任《萬國公報》、《中外紀聞》主筆和編輯開始，梁啓超的報刊生涯將近 30 年（1895 年—1923 年），據統計，僅僅是由他創辦、主編和擔任主筆的報刊就有 15 種左右，與他有密切關係的報刊更是多達 50 多種。（參見徐松榮著《維新派與近代報刊》，山西古籍出版社 1998 年版第 80 頁）報刊這種具有現代意義的大衆媒體，既是梁啓超得心應手的宣傳工具，同時，又造就了梁啓超本身，使他成爲“報界大總統”（彬彬著《梁啓超》引黄遠生語，1929 年 1 月 26 日《時報》）、“輿論之驕子，天縱之文豪”。

1897 年，梁啓超應湖南巡撫陳寶箴和當時任湖南按察使的黄遵憲等人的邀請，前往長沙，出任時務學堂總教習。在教學中大力宣揚變法維新思想，“所言皆當時一派之民權論，又多言清代故實，臚舉失政，盛倡革命。其論學術，則自荀卿以下漢、唐、宋、明、清學者，掊擊無完膚。”（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第 62 頁。“民權論”原文爲“民樂論”，疑誤，據上海古籍出版社 1998 年 1 月朱維錚導讀本《清代學術概論》改引。）培養了蔡鍔、林圭、李炳寰等一批優秀學生。除

教學之外，還與譚嗣同、唐才常等人創辦南學會和《湘報》、《湘學報》。其革新思想之激進，不僅在湖南掀起軒然大波，使湖南成爲當時思想最活躍的省份，而且還波及京城，影響巨大。

1898 年春，梁啓超受老師康有爲的召喚，赴京參加變法維新運動。3 月，俄國嚮清廷索要旅順、大連灣，梁啓超與麥孟華串聯各省舉人嚮朝廷上書，要求拒俄變法。4 月，梁啓超協助康有爲成立保國會。5 月，梁啓超聯合百餘舉人，冒着被上萬名“與八股性命相依”的會試舉人“毆擊”的危險，嚮朝廷上書，要求在科舉中廢除八股考試制度。(《戊戌政變記》，《飲冰室合集·專集之一》第 70 頁）6 月，光緒皇帝下詔，廢除沿襲數百年之久的八股考試，改試策論。7 月 3 日，梁啓超受光緒皇帝召見，授予六品銜，負責辦理譯書局事務。在侍讀學士徐子靜嚮光緒皇帝推薦康有爲等人的奏折中，稱梁啓超：“英才亮拔，志慮精純，學貫天人，識周中外。其所著《變法通議》及《時務報》諸論説，風行海内外，如日本、南洋島及泰西諸國，並皆推服。”(《梁啓超年譜長編》，上海人民出版社 1983 年版第 120 頁）由此可見梁啓超在當時的名聲、地位和巨大影響。

“戊戌政變”發生，光緒皇帝被囚，譚嗣同等“六君子”被殺，康有爲、梁啓超分别在英國人和日本人的幫助下逃亡日本。“百日維新”的意義，誠如梁啓超所説：“戊戌維新，雖時日極短，現效極少，而實 20 世紀新中國史開宗明義第一章也。”(《南海康先生傳》，《飲冰室合集·文集之六》第 63 頁）而我們看到，參與揭開這“20 世紀新中國史開宗明義第一章”的梁啓超，不過纔 25 歲，却已經是叱咤風雲，推動歷史潮流的非凡人物了。

三、流亡生涯：從失敗的改革者到成功的宣傳家

在《梁啓超與中國思想的過渡》一書中，華裔美籍學者張灝指出：“1898 年流亡日本，對梁啓超來說是個人的一大不幸，因爲這使他失去了在不遠的將來實現其改良主義理想的機會和權力。但從思想方面來說，流亡則是一次意外的良機。因爲由於政治活動的暫時中斷，使梁有充裕的時間發揮他的思想才華。(《梁啓超與中國思想的過渡》，江蘇人民出版社 1997 年版第 106 頁）換言之，戊戌變法的失敗，對梁啓超來說，反而是因禍得福：一個不成功的改革者，最終成了影響巨大的啓蒙思想家和宣傳家。

流亡日本，使梁啓超通過日文更爲廣泛地接觸了西方和日本的著作，“思想爲之一變”。(《三十自述》，《飲冰室合集·文集之十一》第 18 頁）

剛到日本兩個月，他便創辦了旬刊《清議報》，在報上發表大量文章，一方面總結戊戌變法失敗的原因，抨擊以慈禧太后爲代表的保守勢力。“明目張膽，以攻擊政府，彼時最烈矣。”（梁啓超《鄙人對於言論界之過去及將來》，《飲冰室合集·文集之二十九》第 2 頁）另一方面廣泛介紹西方啓蒙主義思想家的哲學、政治、經濟、文化思想。1901 年底報社遭遇火災後，《清議報》宣布停刊。緊接着，1902 年春，梁啓超又創辦了《新民叢報》與《新小說》雜志。《新民叢報》成了梁啓超宣傳啓蒙思想，發表“新民學說”的核心刊物，而《新小說》雜志則成爲“小說界革命”的主要陣地。加上此前在《夏威夷游記》中提出的“詩界革命”和“文界革命”口號，流亡中的梁啓超，在進行思想啓蒙的同時，也掀起了文論方面的“三界革命”。

在20年後所寫的《清代學術概論》中，他回顧道："自是啓超復專以宣傳爲業，爲《新民叢報》、《新小説》等諸雜志，暢其旨義，國人競喜讀之；清廷雖嚴禁，不能遏；每一册出，内地翻刻本輒十數。二十年來學子之思想，頗蒙其影響。"（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第62頁）

這種説法，並無誇張的成分。誠如張灝所指出："這些雜志的聲望使梁成爲20世紀初期中國知識分子的主要代言人。通過雜志這個論壇，梁發表時事評論，撰寫政論文章以抨擊慈禧太后和她在北京的統治，還通過介紹來自西方的新思想，承擔起民衆啓蒙的責任。"不僅如此，"由於梁自1898年離開中國後用他那支令人生畏的筆尖發表了大量作品，他現在已成爲當時最有聲望的作者，他的文名甚至使康有爲也黯然失色。"（《梁啓超與中國思想的過渡》第95頁，第100頁）勒文森在《梁啓超與中國近代思想》一書中也根據有關研究評論道："從1898年的改良運動到1919年的五四運動，康有爲扮演的角色是渺小的，而梁啓超則成爲鴉片戰争以來理論界的真正領導者。1902—1911年，即從《新民叢報》發刊到革命爆發這段時期，是梁啓超的黄金時代。"（《梁啓超與中國近代思想》第103—104頁）

梁啓超自1898年10月逃亡到日本，至1912年10月回國，歷經整整14年的流亡生活。也就是説，從25歲到39歲，梁啓超生命力最旺盛的時代，基本上是在日本度過的。所以，他把日本視爲自己的"第二故鄉"。當然，在這期間，他也曾兩次離開過日本。

第一次是剛到日本一年的1899年底，在世紀的轉折點上，他應康有爲此前在加拿大創立的中國維新會（又稱保皇會，英文

名：Chinese Empire Reform Association）的邀請，前往美國。不過，這次赴美，並没有去到美國本土，而衹是在檀香山居住了幾個月。由於義和團運動爆發，八國聯軍入侵，清政府内外交困，摇摇欲墜，唐才常領導的自立軍準備在漢口起義，梁啓超從檀香山趕回日本，然後潛回上海，準備支持自立軍起義。殊不知，剛到上海的第二天，漢口起義便遭到失敗。梁啓超從上海到香港，再到新加坡，然後受澳洲中國維新會的邀請，經印度乘船前往澳大利亞，在澳大利亞開展維新會工作。半年後，於 1901 年 4 月回到日本。

第二次是 1903 年 2 月，梁啓超再次應美洲中國維新會的邀請，前往美洲。在美洲，梁啓超訪問了加拿大的温哥華、蒙特利爾和美國的紐約、波士頓、華盛頓、費城、芝加哥、西雅圖、洛杉磯等幾十個大小城市。所到之處，不僅受到當地華人的熱烈歡迎，而且還拜訪了西奥多·羅斯福總統等美國政要，考察了美國社會方方面面的情況。1903 年 10 月，梁啓超回到日本，在《新民叢報》增刊上發表了《新大陸游記節録》。如梁啓超自己在“凡例”中所説，該游記不是“記風景之佳奇，或陳宫室之華麗”，而是“記美國政治上、歷史上、社會上種種事實，時或加以論斷。”其目的在於，“於吾幼稚之社會，或亦不無小補”。（《新大陸游記節録·凡例》，《飲冰室合集·專集之二十二》）

縱觀《新大陸游記》，其重要内容之一是對共和政體與君主立憲政體的比較。比較的結果，使梁啓超作出了君主立憲的選擇，而不是共和政體。“吾游美國而深嘆共和政體實不如君主立憲者之流弊少而運用靈也。”（《新大陸游記節録·二十二》，《飲冰室合集·專集之二十二》第 65 頁）正是這一選擇，使梁啓超在政

治觀點上與一直若即若離的孫中山革命黨最終決裂，展開了長達數年的論戰，並充當了憲政運動的靈魂人物。也正因爲如此，影響了對梁啓超的蓋棺論定，使他身後在政治上遭到長期的批判與唾弃。當然，實際上，梁啓超並沒有像他的老師康有爲那樣，把君主立憲的政治立場堅持到底，與共和政體持不合作態度。當辛亥革命爆發，中華民國宣告成立後，梁啓超不久便放弃了立憲主張，轉而擁護民主共和了。

四、榮歸故國：從"理論的政譚家"到"實行的政務家"

1912 年 10 月 8 日，梁啓超結束了 14 年的流亡生涯回國，在天津和北京受到了各界人士異乎尋常的熱烈歡迎。梁啓超自己曾嚮女兒梁思順（令嫻）描述在北京 12 天的盛況："上自總統府、國務院諸人，趨蹌唯恐不及；下則全社會，舉國若狂。此十二日間，吾一身實爲北京之中心，各人皆環繞吾旁，如衆星之拱北辰。……此次歡迎，視孫、黄來京時過之十倍，各界歡迎皆出於心悦誠服，夏穗卿丈引《左傳》言，謂國人望君如望慈父母焉。蓋實情也。"（《與嫻兒書》，引自《梁啓超年譜長編》第 656 頁）一方面由於梁啓超自 1895 年以來的顯赫名聲，另一方面由於各種政治勢力都想"拉大旗作虎皮"，所以，使梁啓超回國受到了罕見的隆重禮遇。這使梁啓超一生顯赫的名聲如日中天，達到了頂點，"可謂極人生之至快"，（同前）在當時無人可及。

其實，在梁啓超榮歸故國的背後，也付出了不小的代價，這就是與在戊戌變法中出賣過光緒皇帝和維新派的"叛徒"袁世凱握手言和，轉而支持他擔任中華民國臨時大總統。回國後的梁啓超，不僅成爲由共和、統一、民主三黨合併的進步黨的實際領

袖，在國會中與第一大黨國民黨抗衡，支持袁世凱當選爲中華民國正式大總統，而且還先後擔任了袁世凱“第一流人才內閣”的司法總長和幣製局總裁。從 20 歲出頭就參加政治活動，懷着滿腔政治熱情的梁啓超，到了“四十而不惑”的年齡，纔真正“在其位，謀其政”，名正言順地坐上官位從政治國，較爲完整地體驗了中國傳統知識分子所崇尚的“修身，齊家，治國，平天下”的生命歷程。用他自己的話來說，就是從“理論的政譚家”到“實行的政務家”。(《吾今後所以報國者》,《飲冰室合集·文集之三十三》第 53 頁)

然而，“實行的政務家”(治國，平天下) 談何容易? 正是他的這一段經歷，隨着袁世凱的名聲“遺臭萬年”，使他遭到難以洗清的垢病。其實，梁啓超自己是有難言之隱的。用他的話來說:“當時很有點痴心妄想，想帶着袁世凱上政治軌道，替國家做些建設事業。”(《護國之役回顧談》,《飲冰室合集·文集之三十九》第 88 頁) 祇不過他對袁世凱的真面目認識不清，犯了“痴心妄想”的錯誤罷了。平心而論，在當時，犯同樣錯誤的，又何止梁啓超一人呢? 好在，梁啓超一旦認清了袁世凱復辟稱帝的野心後，便不管袁世凱的威脅利誘，義無反顧地發表了《異哉所謂國體問題者》等一系列討袁檄文，並與學生蔡鍔等人一道，策劃並親自參與了軍事反袁的護國戰爭，成爲護國戰爭的實際主帥，並取得了戰爭的勝利。

護國戰爭勝利後，黎元洪新任總統，段祺瑞任總理。梁啓超拒絕了黎元洪希望他擔任總統府秘書長的邀請，以“在野政治家”自命，成立由進步黨人士組成的“憲法研究會”，成爲“研究系”的首腦，在國會中繼續與國民黨的“商榷系”(“憲法商榷

會”）抗衡。1917 年 6 月，在康有爲等人的策動下，“辮帥”張勛率領“辮子軍”進京，7 月 1 日，擁戴末代皇帝溥儀復辟。梁啓超一面發表反對通電，一面與段祺瑞合作，起兵討伐張勛，使復辟醜劇衹上演了 12 天便宣告結束。梁啓超成爲再造共和的英雄，擔任了以馮國璋爲代理大總統、段祺瑞爲國務總理的政府財政總長。梁啓超再次從政，儘管躊躇滿志，希望與段祺瑞合作，在任上大幹一番，整治政府財政。但是，由於各個方面的掣肘，使他的行政主張根本無法實現。1917 年 11 月，梁啓超辭去財政總長的職務，退出了政壇。

五、退出政壇：從歐游反思到國學大師

1918 年底，第一次世界大戰結束。雖然梁啓超這時已經退出政壇，但由於他在段祺瑞執政期間，力排衆議，支持段祺瑞政府嚮德國宣戰，並親自撰寫了對德宣戰的宣言。這一抉擇，使中國成了戰勝國的一員，梁啓超也因此成爲出席巴黎和會的中國代表團顧問，以個人名義前往歐洲參加巴黎和會。

1918 年 11 月 28 日，梁啓超在張君勱、丁文江、蔣百里等人的陪同下前往巴黎。梁啓超曾經自述參加巴黎和會的目的：“第一件是想自己求一點學問，而且看看這空前絶後的歷史劇怎樣收場，拓一拓眼界。第二件也因爲正在做正義人道的外交夢，以爲這次和會真是要把全世界不合理的國際關係根本改造，立個永久和平的基礎，想拿私人資格將我們的冤苦嚮世界輿論伸訴伸訴，也算盡一二分國民責任。”（《歐游心影録節録·歐行途中》，《飲冰室合集·專集之二十三》第 38 頁）可是，當梁啓超一行於 1919 年 2 月到達巴黎後，却得知美、英、法、意等協約國屈服

於日本的壓力，竟然同意日本繼承德國在中國山東的全部權利。梁啓超立即把這個消息電告國内，堅決要求中國從德國人手裏收回山東的權利。

1919年4月，由張謇、熊希齡、范源濂、林長民等社會名流發起的國民外交協會致信梁啓超，請他爲該會代表，嚮巴黎和會遞交請願書。協約國連中國官方代表都不屑一顧，怎麽會理會民間代表的請願呢？4月30日，美、英、法、意“四人會議”秘密決定犧牲中國利益，同意日本繼承德國在山東的權利。梁啓超聞訊，立即致電國民外交協會：“請警告政府及國民嚴責各全權，萬勿署名，以示决心。”（《梁啓超年譜長編》第880頁）林長民等人接到梁啓超的電文，迅即作出反應。5月2日，林長民發表和會動嚮評論。5月4日，《申報》發表了梁啓超的電文。中國在巴黎和會上失敗的消息使北京學生群情激憤，把原本定於5月7日在天安門前集會舉行游行示威的日期提前三天，爆發了震驚中外的“五四事件”。

歷史的陰差陽錯，使本已退出政壇的梁啓超，竟然又“被輿論視作這場愛國運動的直接挑動者”。“梁啓超與‘五四運動’的相關度，至今也未見專論。但歷史的進程表明，發生在1919年5月4日的北京學生聚集天安門前抗議政府出賣國權的群衆運動，引爆導火綫的是遠在巴黎的梁啓超，則是不争的事實。”（朱維錚《〈清代學術概論〉導讀·梁啓超與“五四事件”》，上海古籍出版社1998年版第9頁）

巴黎和會結束後，梁啓超一行並没有直接回國，而是繼續在法國、英國、比利時、荷蘭、瑞士、意大利、德國等歐洲各地游歷，直到1920年初，纔回到中國。回國伊始，梁啓超便發表了

《歐游心影録節録》，對近代以來的西方社會與文化狀况展開了全面反思。由於《歐游心影録》突出了對“科學萬能”的詛咒和對“東方文明”的謳歌，與早年宣揚西方文明的梁啓超判若兩人，不僅引起轟動，使梁啓超又一次成爲輿論的焦點，而且，還由於《歐游心影録》對東西方文明的論述，引發了“五四”後中國思想界關於東西方文明以及科學與玄學問題的長期論戰。以致有的西方漢學家把梁啓超視爲“新傳統主義者”。（參見［美］格里德著《胡適與中國的文藝復興——中國革命中的自由主義》，江蘇人民出版社 1996 年版第 143—149 頁）

從 1920 年初歐游歸國到 1929 年初去世，梁啓超雖然始終没有忘情於政治，主編《改造》雜志發表政見，鼓吹國民運動，呼籲聯省自治，並産生過在國民黨與共産黨之外組織一個第三黨的念頭等等，但是，其主要活動，却已轉嚮文化教育事業，以著名學者、教授的身份爲本位了。大體説來，梁啓超後期的文化教育活動包括辦學與講學、興辦圖書館與學術團體、著書立説等幾大方面的内容。

梁啓超歐游歸國，一到上海便被中國公學請去講演，校長王敬芳並請梁啓超接任他的校長職位。梁啓超雖然没有同意接任校長職位，而衹是以首席講習的身份爲學校出謀劃策，但却推薦私淑弟子張東蓀出任教務長，代理校長處理日常工作。此後，直到 1927 年，中國公學實際上在梁啓超及其弟子的主持下運作，王敬芳衹是挂着校長的名，提供財力上的支持而已。

1921 年秋，梁啓超應聘到南開大學講授中國文化史，正式開始了他的教授生涯。從 1921 年秋到 1923 年初，他應邀在天津、北京、濟南、上海、南通、南京、長沙、武漢等南北各地的

學校和學術團體進行學術講演。所講內容，涉及政治、經濟、歷史、文學、哲學、宗教、教育、美術等幾乎所有的社會科學領域。所到之處，梁啓超無不受到聽衆的熱烈歡迎。這些講演，先後出版爲《梁任公學術講演集》第一、二、三輯，其影響之大，堪稱颳起了一股梁啓超學術旋風。

1922 年春，梁啓超開始在清華學校講學。1925 年，清華國學研究院成立，梁啓超、王國維、陳寅恪、趙元任受聘爲國學研究院四大導師，培養了徐中舒、王力、謝國楨、姜亮夫、高亨、陸侃如、羅根澤等一代學術棟梁，在 20 世紀中國學術史上，成爲人們津津樂道的佳話。

在辦學與講學的同時，梁啓超還致力於興辦圖書館與創立學術團體，推進文化發展與學術交流。

在興辦圖書館方面，梁啓超不僅於 1923 年創建了爲紀念護國功臣蔡鍔（字松坡）而命名的松坡圖書館，自任館長，而且，還於 1925 年、1926 年分別出任國立京師圖書館、北京圖書館館長，並於 1925 年當選爲中華圖書館協會首席董事，爲現代中國圖書館事業的發展和圖書館學的建立作出了貢獻。

在創立學術團體方面，梁啓超先後於 1920 年 4 月和 1920 年 9 月發起成立了共學社與講學社。其成員除了梁啓超的私淑弟子蔣百里、張君勱、張東蓀等外，還有蔡元培、張謇、張元濟等文化名流和知名人士。

梁啓超曾經談到共學社的宗旨，在於“培養新人才，宣傳新文化，開拓新政治”。（《致伯强亮儕等諸兄書》，《梁啓超年譜長編》第 909 頁）共學社的具體工作，除了主辦《改造》雜志和興辦松坡圖書館外，主要在於譯進新書和派出留學生兩個方面。在

派出留學生方面，由於財力有限，效果並不明顯。但在譯進新書方面，却取得了突出成績。據統計，共學社組織編譯出版的國外著作共有一百多種，内容涉及哲學、政治、經濟、科學、教育、史學、文學等各個方面。這些著作的出版，無疑對“培養新人才，宣傳新文化，開拓新政治”發揮了重要作用。

講學社的成立，具有更爲具體、明確的目的：“每年聘名哲一人來華講演”。(梁啓超《致東蓀兄書》,《梁啓超年譜長編》第919頁）從1921年到1924年，講學社先後聘請了美國哲學家杜威、英國哲學家羅素、德國哲學家杜里舒（Hans Driesch, 1867—1941)、印度文學家泰戈爾來華講演，在中國思想文化界掀起了一陣陣熱潮，産生了巨大而深遠的影響。

除了辦學與講學、興辦圖書館與學術團體之外，在著書立説方面，退出政壇的梁啓超也取得了豐碩成果。

儘管作爲“輿論之驕子，天縱之文豪”，梁啓超一生筆耕不輟，即便在從事政治活動的生涯中，也撰寫了不少學術論著，不過，在退出政壇之前，梁啓超身處政治漩渦之中，畢竟無暇進行深入系統的學術研究，加之，其早期不少學術論著的寫作目的本身就在於思想啓蒙，所以，雖然涉及領域十分廣泛，其中也不乏影響深遠的力著（如《新民説》、《中國史叙論》、《新史學》、《論中國學術思想變遷之大勢》等等)，但總體説來顯得較爲零散、淺顯。退出政壇以後，梁啓超從“整理國故”入手，潛心研究中國傳統文化與學術思想，以每年平均四十萬字的分量，完成了數百萬字的學術著作，其中的《清代學術概論》、《中國近三百年學術史》、《中國歷史研究法》、《先秦政治思想史》等代表作，被學術界視爲經典性名著，影響巨大而深遠，梁啓超也因此而被譽爲

國學大師。在文學理論方面，後期的梁啓超也以中國古代文學，尤其是詩歌爲主要研究對象，寫出了一批著作。這些著作與前期以“三界革命”爲核心的文論一起，展示了梁啓超在文學理論方面的非凡成就。

1929年1月19日，梁啓超在北京協和醫院病逝，結束了他叱咤風雲而波譎雲詭的一生。

六、蓋棺論定：百科全書式的啓蒙思想家和文化巨人

梁啓超逝世的消息傳出以後，社會各界人士廣泛悲悼。1929年2月17日，北京、上海同時舉行追悼會。熊佛西、胡適、錢玄同、蔡元培、張元濟、陳三立等文化名流和各界人士參加了追悼會，閻錫山、馮玉祥、章太炎等軍政要員、社會名流和各界人士送了挽聯、挽詩、祭幛等。據統計，僅北京廣惠寺祭堂内，就有挽聯、挽詩、祭幛三千餘件。

這些挽聯和挽詩對梁啓超的一生作了高度評價和頌揚。有代表性的如閻錫山的挽聯：“著作等身，試問當代英年，有幾多私淑弟子？澄清攬轡，深慨同時群彦，更誰是繼起人才？”馮玉祥的挽聯：“矢志移山亦艱苦；大才如海更縱横。”蔡元培的挽聯：“保障共和，應與松坡同不朽；宣傳歐化，寧辭五就比阿衡。”胡適的挽聯：“文字收功神州革命；生平自許中國新民。”（本聯《梁啓超年譜長編》記爲錢玄同撰。據《胡適的日記》和其他有關記載，應爲胡適所撰。）章太炎的挽聯：“進退上下，式躍在淵，以師長責言，匡復深心姑屈己；恢詭譎怪，道通爲一，逮梟雄僭制，共和再造賴斯人。”楊杏佛的挽聯：“文開白話先河，自有勛勞垂學史；政似青苗一派，終憐憑借誤英雄。”高夢旦的挽

聯："不朽在立言，獨有千秋追介甫；自任以天下，何辭五就比阿衡。"丁傳紳、丁傳琳的挽聯："丙辰義不帝秦，丁巳力主參戰，内安外攘，畢竟書生能救國；著論遍傳九州，聲名遠騰四裔，功成身去，但開風氣不爲師。"沈商耆的挽聯："三十年來新事業、新智識、新思想，是誰喚起？百千載後論學術、論文章、論人品，自有公評。"

這些挽聯有一個共同點：都是從政治與學術兩個方面評價梁啓超非凡的成就。而縱觀梁啓超叱咤風雲而波譎雲詭的一生，政治與學術的確是他生命歷程的兩個主要支點。

在 1915 年所寫的《吾今後所以報國者》一文中，梁啓超開篇便坦然承認："吾二十年來之生涯，皆政治生涯也。"（《飲冰室合集·文集之三十三》第 51 頁）儘管在這篇文章中梁啓超已經宣布退出政壇，但實際上，却直到 1917 年底纔真正退出。所以，我們可以按 1917 年底梁啓超退出政壇爲界，把他的人生旅途劃分爲前後兩大階段。前一階段主要是政治活動家和啓蒙思想家，以政治爲中心；後一階段主要是教授與學者，以學術爲中心。

不過，梁啓超的獨特之處在於，總其一生，"學問興味、政治興味都甚濃"。（《外交歟？内政歟?》，《飲冰室合集·文集之三十七》第 59 頁）所以，前一階段雖然是政治活動家和啓蒙思想家，以政治爲中心，但却並非空喊政治，而是以學術爲政治的基礎，諸如鼓吹經世致用的今文經學，介紹西方啓蒙思想與學術理論，掀起文學的"三界革命"，創立新民學説等等，都是其鮮明體現。正因爲如此，使其前期學術具有明顯的功利性質與政論色彩，以政治爲旨歸，爲政治而學問。用他自己的話來説："政治譚以外，雖非無言論，然匣劍帷燈，意固有所屬，凡歸於政治而

已。”（《吾今後所以報國者》，《飲冰室合集·文集之三十三》第52頁）儘管如此，仍然使他不同於一般的職業政治家或政客。

在後一階段，雖然主要是教授與學者，以教書育人、著書立説爲本，但他却並没有忘情於政治。換言之，儘管“此時期漸有爲學問而學問之傾嚮，然終不能忘情國艱民瘼”。（素痴《近代中國學術史上之梁任公先生》，1929年2月11日天津《大公報·文學副刊》）這又使他不同於諸如王國維、陳寅恪那樣的“爲學問而學問”的學者。

體現在梁啓超一生中的這一鮮明特徵，一方面不可避免地産生矛盾衝突，在政治與學術兩方面都限制其深入發展。事實上，人們普遍詬病，梁啓超自己也深有感觸的在學術上“粗率淺薄”、“前後矛盾”，亦即：“吾學病愛博，是用淺且蕪；尤病在無恒，有獲旋失諸。”（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第65—66頁）也與這一特徵不無關係。這使他感到非常苦惱，曾經希望調和二者，“做個學者生涯的政論家”。（《外交歟？内政歟?》，《飲冰室合集·文集之三十七》第59頁）但是，另一方面，也正是由於這一特徵，由於他非凡的天才與超常的勤奮，使他能够在矛盾衝突的兩方面都做出成就，從而集政治活動家、啓蒙思想家、教授與學者於一身，成爲百科全書式的文化巨人。

其實，梁啓超一生中的這一特徵，這一矛盾衝突，既有時代的原因，也有他個人素質的原因。

就政治方面而言，時代的原因在於，從1895年“公車上書”到1929年去世，梁啓超的人生之旅正好與中國社會歷史的近現代轉型，亦即現代性的生成期同步。而這種轉型期，這種現代性生成時期的社會時代，尤其風雲莫測，反覆多變。個人素質的原

因在於，他以父親“汝自視乃如常兒乎?”的奮發嚮上精神訓導爲激勵，始終懷着滿腔政治熱情，與時俱進，活躍在社會時代潮流的中心，“進退上下，式躍在淵”，隨社會時代的變化而變化。可以說，中國社會歷史近現代轉型與現代性生成時期發生的一系列重大事件，都與梁啓超有着直接或間接的關係，這使他成爲這一轉折時期最具代表性的人物之一。同時，也由此而造成他的反覆多變，乃至前後矛盾，“不惜以今日之我，難昔日之我。”(《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第63頁）因此，這種反覆多變，既是他個人的特徵，也是轉型期的社會時代特徵。而由於他的一生緊貼社會時代，就使得這種反覆多變特徵更顯突出。(關於梁啓超“反覆多變”特徵的精神因素分析，本書將在下面一章結合梁啓超的理性精神進一步展開。)

就學術方面而言，時代的原因在於，“到了晚清今文學派全盛時代，一方面由於西學東來的刺激，以及內憂外患所激成的新需要，產生了啓蒙運動，而以梁啓超爲代表人物。”（曹聚仁《中國學術思想史隨筆》，三聯書店1986年版第347頁）身處啓蒙時期，如梁啓超在《清代學術概論》中所說：“其條理未確立，其研究方法正在間錯試驗中，弃取未定。故此期之著作，恒駁而不純，但在淆亂粗糙之中，自有一種元氣淋漓之象。”（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第2頁）簡而言之，啓蒙時代需要的是用“鹵莽疏闊的手段”，“烈山澤以闢新局”，而不是精深細緻的建設。而梁啓超個人的素質則正是“‘學問欲’極熾，其所嗜之種類亦繁雜。每治一業，則沉溺焉，集中精力，盡拋其他；歷若干時日，移於他業，則又拋其前所治者。以集中精力故，故常有所得；以移時而拋故，故入焉而不深。”（同前，第

65—66 頁）

顯而易見，梁啓超的這種治學方法和風格，正好適合啓蒙期的需要。加之他始終懷着滿腔政治熱情，與時俱進。兩方面的因素結合在一起，造就了一個天才的啓蒙思想家，而不是像王國維那樣精深入微的純粹學者。同時，由於他一生刻苦自勵，自强不息，所以，著作衆多。如他的朋友徐佛蘇所説："四十年之中……平昔眼中無書，手中無筆之日亦絶少，故生平之著述總額人皆謂有'二千餘萬字'之多，占古今中外著作家之第一位。"（《梁任公先生逸事》，《梁啓超年譜長編》第 1204 頁）儘管徐佛蘇認爲人們所説的"二千餘萬字"有所誇張，應該是在"一千四百萬字内外"，但却也肯定地説："先生之著述，既能有一千數百萬字之多，其價值又極重，則確爲'世界第一之博學家'無疑。"（同前）事實也的確如此，梁啓超不僅著作等身，而且，其著作範圍，包括哲學、政治、經濟、法律、宗教、教育、文學、新聞、歷史、地理等各個領域。因此，是一個名副其實的百科全書式啓蒙思想家和文化巨人。

總而言之，時代特徵與個體素質造就了梁啓超叱咤風雲而波譎雲詭的一生，不僅使他成爲中國社會現代性生成時期最具代表性的人物，而且，也使他的著作成爲近現代中國思想、文化與學術演進的典型文獻。這兩方面的因素加在一起，使梁啓超及其著作成爲研究中國社會歷史近現代轉型與現代性生成的最佳個案。

第二節　巨大影響與研究狀況述評

一、梁啓超的巨大影響

作爲百科全書式的啓蒙思想家和文化巨人，梁啓超的巨大影響，顯然需要專題研究纔能梳理清楚。因此，本書在這裏，衹是略作舉要，以見一斑。當然，在本書後面的章節中，也將分別有所論及。

梁啓超去世後，不僅國内人士廣泛悲悼，各地報刊紛紛予以報道，而且，在國際上也有所影響。美國《史學界消息》發表文章，介紹梁啓超不平凡的一生，並高度評價他："以非凡的精神活力和自成一格的文風，贏得全中國知識界的領袖頭銜，並保留它一直到去世。"（《梁啓超年譜長編》第 1212 頁）

1929 年 2 月，鄭振鐸在梁啓超去世後不久便寫了《梁任公先生》一文，對梁啓超在文藝、政治、學問和新聞等方面的成就及其廣泛而持久的影響作出了較爲全面的評價："他在文藝上，鼓蕩了一支像生力軍似的散文作家，將所謂懨懨無生氣的桐城文壇打得個粉碎。他在政治上，也造成了一種風氣，引導了一大群的人同走。他在學問上，也有了很大的勞跡；他的勞跡未必由於深湛的研究，却是因爲他的將學問通俗化了，普遍化了。他在新聞界上也創造了不少的模式；至少他還是中國近代最好的，最偉大的一位新聞記者。許多的學者們，其影響都是很短促的，廖平過去了，康有爲過去了，章太炎過去了，然而梁任公先生的影響，我們則相信他尚未至十分的過去——雖然已經綿延了三十餘

年。許多的學者們，文藝家們，其影響與勢力往往是狹窄的，限於一部分的人，一方面的社會，或某一個地方的，然而梁任公先生的影響與勢力，却是普遍的，無遠不届的，無地不深入的，無人不受到的——雖然有人未免要諱言之。"（1929 年 2 月《小說月報》20 卷 2 號）

20 世紀 30 年代初，胡適在《四十自述》中坦陳梁啓超對他的巨大影響："我個人受了梁先生無窮的恩惠。現在追想起來，有兩點最分明。第一是他的《新民說》，第二是他的《中國學術思想變遷之大勢》。……《新民說》諸篇給我開闢了一個新世界，使我徹底相信中國之外還有很高等的民族，很高等的文化；《中國學術思想變遷之大勢》也給我開闢了一個新世界，使我知道《四書》、《五經》之外中國還有學術思想。"（《胡適自傳》，黃山書社 1986 年版第 47—49 頁）不僅如此，在《我的信仰》一文中，胡適也回顧道："從當代力量最大的學者梁啓超氏的通俗文字中，我漸得略知霍布士、笛卡兒、賓坦（Bentham，即邊沁）、康德、達爾文等諸泰西思想家。……它們開了給我，也就好像開了給幾千幾百別的人一樣，對於世界整個的新眼界。"（同前，第 89 頁）

周作人在 30 年代出版的《中國新文學的源流》一書中也說："在我年小時候，也受了他的非常大的影響，讀他的《飲冰室文集》、《自由書》、《中國魂》等書，都非常有興趣。他的文章，如他自己在《清代學術概論》中所講，是'筆鋒常帶情感'，因而影響社會的力量更加大。"（《中國新文學的源流》，華東師範大學出版社 1995 年版第 54 頁）

20 世紀 40 年代，梁漱溟先生在紀念梁啓超逝世 14 周年時

説道："當任公先生全盛時代，廣大社會俱感受他的啓發，接受他的領導。其勢力之普遍，爲其前後同時任何人物——如康有爲、嚴幾道、章太炎、章行嚴、陳獨秀、胡適之等等——所趕不及。我們簡直沒有看見過一個人可以發生像他那樣廣泛而有力的影響。"（《紀念梁任公先生》，1943 年 1 月《掃蕩報》）

20 世紀 50 年代，雖然國内對梁啓超的總體評價已經趨於全面否定，但郭沫若在經過改定的《少年時代》中却仍然回憶説："平心而論，梁任公的地位在當時確是不失爲一個革命家的代表。他是生在中國的封建制度被資本主義衝破了的時候，他負載着時代的使命，標榜自由思想而與封建的殘壘作戰。在他那新興鋭氣的言論之前差不多所有的舊思想、舊風俗都很像狂風中的敗葉，完全失掉了它的精彩。二十年前的青少年——换句話説：就是當時的有産階級的子弟——無論是贊成或反對，可以説沒有一個沒有受過他的思想或文字洗禮的。他是資産階級革命時代的有力代言人，他的功績實不在章太炎輩之下。"（《沫若文集》第 6 卷，人民文學出版社 1958 年版第 112 頁）

曹聚仁在 20 世紀 50 年代初版於香港的《文壇五十年》一書中，不僅把梁啓超稱之爲"開山的啓蒙大師"，而且斷言説："近五十年間，中國每一知識分子都受過梁啓超的影響，此語絶無例外。"（《文壇五十年》第 75 頁）

此外，在對現代中國社會和思想文化産生過重要影響的人物中，無論是毛澤東創辦新民學會，還是魯迅對國民性的批判，也都明顯受到了梁啓超的深刻影響。

通過以上舉要，已經可以見出，梁啓超的影響的確是巨大而深遠的。應該説，對於這樣一個影響巨大而深遠的人物，其研究

也理應是深入而全面的。然而，正如本書緒論已經提到的那樣，當我們回過頭來檢視幾十年來有關梁啓超的研究時，情況却並不能够令人滿意。下面，本書就對有關梁啓超的研究狀况略作述評。

二、20 世紀 70 年代末以前對梁啓超的研究狀况

如前所述，1929 年初梁啓超去世後，其生前友好紛紛撰寫挽聯、挽詩，寄托哀思，表達頌揚之情。嗣後，不少人又撰寫了紀念文章。這些紀念文章雖然不乏真知灼見，如前述鄭振鐸的《梁任公先生》，以及素痴（張蔭麟）的《近代中國學術史上之梁任公先生》等等，但是，總體説來，囿於紀念文章的性質，多半從個人印象着筆，較爲零散，缺乏系統、深入的學術性研究。

20 世紀 30 年代，有人嘗試用馬克思主義的歷史唯物主義觀點研究梁啓超，如郭湛波 1935 年初版，1936 年再版的《近五十年中國思想史》。該書雖然把梁啓超列在康有爲、譚嗣同之後，作爲“中國近五十年思想之第一階段”的代表之一；雖然也介紹了梁啓超的新民學説，並承認這種學説“實代表西洋資本社會的思想，與數千年宗法封建思想一大的洗刷”，而且，“因其文筆生動，宣傳力大”，所以，“在中國近五十年思想史上的影響則甚大”。但是，總體説來，該書却認爲梁啓超的思想與康有爲、譚嗣同一樣，都是“中國宗法封建農業社會之反映，數千年自然自足社會意識最後之回光返照；要尊孔，讀經，要維護數千年來的禮教、倫理、思想”。而且，梁啓超“在思想史上的貢獻，創設不如康有爲，壞破不如譚嗣同，而其思想多來自康、譚二氏，故其思想不深刻，不一貫，隨時轉移，前後矛盾”。（參見《近五十

年中國思想史》，山東人民出版社 1997 年重排版第 33—47 頁）作者的歷史唯物主義觀點還較爲膚淺，但其態度却十分明顯，對梁啓超的總體評價是偏低的。

1948 年，上海華夏書店出版了吴澤所著《康有爲與梁啓超》一書。由於該書的寫作本身就具有非常明確的政治目的：借批判康、梁的改良主義思想，論證改良主義在中國必然失敗的命運。所以，對梁啓超的評價已不祇是偏低，而是全面否定了："梁啓超不是一位出色的思想家、學者、政治家，實實在在說，祇是一位庸俗的'保皇自由主義者'！他一生的言行，重心都在政治活動。而這種政治活動，三十年來，一貫站在反民主反革命的反動立場，辛亥革命前反民主反革命所以'保皇'，所以'保大清'；革命後，反民主反革命，所以'擁袁'、'護閥'，圖謀維持封建統治。"（《康有爲與梁啓超》，上海華夏書店 1948 年版第 180 頁）

1949 年以後，由於受政治環境的制約，對梁啓超的評價進一步集中在政治方面，確切地說，主要集中在革命與改良，以及對待馬克思主義和共産主義的態度上。作爲改良派的主要代表人物之一，梁啓超不僅反對孫中山的革命黨，而且也反對馬克思主義，反對共産黨領導的革命運動，因此，在革命勝利後，便順理成章地成了革命批判的對象。如在當時較有影響的王介平《論改良主義者梁啓超》一文，除了承認梁啓超在戊戌政變前宣傳康有爲的理論與主張，對於當時的中國社會思想界和知識青年有啓蒙作用外，基本上持全盤否定的態度，認爲梁啓超逃亡日本後逐漸從保皇到反對革命，最終墮落爲地主買辦集團的骨幹分子，政治上越來越反動。而梁啓超思想的矛盾與多變，"正是帝國主義階段半殖民地的中國改良主義遭到破産時走投無路的反映，正是代

表地主階級部分力量嚮資産階級轉化而遭到帝國主義、封建勢力和革命力量錯綜複雜的打擊之後，無所依憑的彷徨情緒的反映。”(《教學與研究》1956年第12卷)就連著名哲學家馮友蘭在《梁啓超底思想》一文中，也認爲梁啓超是資産階級化的地主階級的代表，其新民學説前半部分歌頌資産階級思想，在當時有進步作用；後半部分則是反對革命，日趨反動。(參見《中國近代思想史論文集》，上海人民出版社1958年版)

正如有人所指出的那樣：“在這種背景下，梁啓超研究的主色調更形黯淡，不僅其政治立場、思想學説受到了猛烈批判，其人品和人格也遭株連。他所倡立的近代政治學被貶得一錢不值，連他一度對以盧梭學説爲代表的革命民主主義的傾心相嚮和大力鼓吹，也都成了僞裝革命的欺騙手段。對這樣一個人物，在這種情況下，他的學術活動及其偉大貢獻，難免湮没在時代環境中。”(沈大德、吴廷嘉著《梁啓超評傳》，百花洲文藝出版社1996年版第143—144頁)

從20世紀60年代中期到70年代中期，“文化大革命”更是使國内的梁啓超研究陷入完全停頓。相比之下，倒是從50年代開始，海外學者的梁啓超研究，取得了一些引人注目的成就。

1953年，美國著名漢學家約瑟夫·阿·勒文森出版了《梁啓超與中國近代思想》一書。作者在序言中開宗明義地指出：“梁啓超是一位聲譽卓著的學者、新聞工作者和政治人物，他對中國近代歷史有很大貢獻，並無意中爲我們揭示了它的意義。”(《梁啓超與中國近代思想·序言》第1頁)該書出版後，被視爲用“西方衝擊説”研究中國近代史的典範之作，作者也因此而贏得巨大聲譽。勒文森的老師、美國著名漢學家費正清稱贊該書卓越

地評述了梁啓超與中國古代、近代乃至西方思想的聯繫。

1971 年，華裔美籍學者張灝出版了《梁啓超與中國思想的過渡》一書。張灝與勒文森一樣重視梁啓超對於中國近現代思想的重大影響，但是，他吸收了美國著名學者本傑明·史華兹(Benjamin Schwartz) 在《尋求富强：嚴復與西方》一書中的忠告，對於“西方衝擊説”可能會導致對傳統文化的複雜性和發展動力估計不足的危險有所警惕。所以，相對於勒文森，張灝更注重對於中國傳統文化内在動力的探討。在該書的結語部分，作者發人深省地指出：“在從傳統到現代中國文化的轉變中，19 世紀 90 年代中葉至 20 世紀最初十年裏發生的思想變化應被看成是一個比“五四”時代更爲重要的分水嶺。在這一過渡時期，梁是一位關鍵人物。他繼承了晚清思想中儒家經世致用的傳統，同時將這一傳統固有的關切轉變爲以他著名的國民形象爲標志的新的人格和社會理想，其思想成爲 20 世紀中國意識形態運動的一個重要的和永久的組成部分。”（《梁啓超與中國思想的過渡》第 218 頁）應該説，該書與《梁啓超與中國近代思想》一樣，都是研究梁啓超思想的力作。

緊接着張灝的《梁啓超與中國思想的過渡》，1972 年，黄宗智（Philip C. Huang）在美國出版了《梁啓超與近代中國的自由主義》一書。該書重在探討梁啓超的自由主義思想，兼論近代中國自由主義的發展。與張灝的著作一樣，該書也較爲重視中國傳統文化與梁啓超思想發展的密切關係，反對用簡單的“西方衝擊説”來分析梁啓超的思想。該書的獨特之處在於，作者在日本外務省發現了多達三千頁左右的秘密警察報告，裏面對梁啓超在日本的活動幾乎作了逐日的記録。這就使該書擁有資料方面的獨特

優勢，能够據此分析梁啓超所受日本思想，以及通過日本所受西方思想的影響。

作者在深入分析的基礎上得出結論：“梁啓超的自由主義是儒家思想、日本明治維新思想和西方思想的混合。但是，所有這些思想，都是經過選擇，並根據他的喜好和理解重新闡釋的，而不僅僅是對西方思想的移植，亦即，不僅僅是對儒家傳統的拒絶和西方思想、價值觀念的簡單接受。”（*Liang Chi - chao and Modern Chinese Liberalism*. University of Washington Press, 1972. P.161）該書的價值在於，不僅從自由主義的角度對梁啓超思想作了專題研究，而且還擴展了視野，對梁啓超與日本明治維新思想的關係進行了深入探討。

以上三書，儘管觀點各有不同，但却有一個共同的地方，那就是，都把梁啓超作爲中國近現代思想的代表人物進行研究，而不是像同時期國内的研究那樣，糾纏於改良派與革命派的關係，將其一棍子打死，予以全盤否定。其實，在這期間，臺灣學者張朋園也出版了《梁啓超與清季革命》一書（臺北中央研究院近代史研究所 1964 年版；1981 年，臺灣食貨出版社又出版了作者的《梁啓超與民國政治》），同樣探討了梁啓超與孫中山革命派的關係。但是，作者却並没有對梁啓超進行簡單否定，而是認爲，梁啓超雖然與革命派最終分手，但他的言論却直接或間接地有助於革命思想的發展；他與革命派的論戰，也成爲他山之石，最終使革命派從中獲益。因此，梁啓超祇是放弃了暴力革命與破壞的口號，實際上是避革命之名行革命之實。他雖然與辛亥革命没有直接關係，但他對革命有助成的影響，所以，也可以説是一個革命的先覺者。這樣的觀點，與同時期大

陸的研究，顯然是大相徑庭的。

三、20世紀70年代末以後對梁啓超的研究狀況

直到20世紀70年代末，隨着改革開放後思想解放的逐步深入，國內學術界對於梁啓超的研究纔出現了一些新的面貌，取得了一些新的成就。這些新面貌和新成就歸結起來，主要表現在三個方面：

第一，基本評價有了變化。其基本表現在於，不再是全盤否定，而是肯定多於否定了。

在這方面率先有所突破，值得特別重視的，是李澤厚發表於《歷史研究》1979年第7期，並收入作者的《中國近代思想史論》中的《梁啓超王國維簡論》一文。該文雖然篇幅較短，而且還是合論梁啓超、王國維，但是，在歷史的轉折時期，却具有極其重要的意義。

該文值得重視的第一點在於，作者對1949年以來一直把梁啓超和王國維作爲否定的歷史人物來對待和論述的基本論調提出了異議，並從對歷史人物的評價標準入手，一反成見地指出："即使'先進人物'也有應該批判的落後思想，落後者也可以在某些方面作出重要的貢獻。因之，評價歷史人物，就應不止是批判他的政治思想了事，而應該根據他在歷史上所作的貢獻，所起的客觀作用和影響來作全面衡量，給以準確的符合實際的地位。"具體落實到對梁啓超和王國維的評價上，作者認爲："如果從這個角度和標準着眼，梁啓超和王國維則都是應該大書特書的肯定人物。他們在中國近代歷史上所起的客觀作用和影響，其主要方面是積極的。這一點幾十年來大量文章却幾乎從未如此談過。"

(《梁啓超王國維簡論》，該篇引文均見於《中國思想史論》，安徽文藝出版社 1999 年版第 745—761 頁）時至今日，回過頭來看作者當時的論斷，其膽識和眼光都是難能可貴的。

該文值得重視的第二點在於，在對梁啓超的具體評價上，作者超越了較爲狹隘的政治藩籬，把梁啓超定位於“啓蒙宣傳家”。作者指出：“從一開始，梁啓超活動的特點，就主要是在宣傳。他在歷史上的地位，是在思想方面，在思想方面的地位，又在宣傳方面，即並不在有多大的獨創性（與康有爲不同），他不是思想家，而祇是宣傳家。”值得注意的是，作者雖然承認，梁啓超在戊戌變法前以《變法通議》爲代表的文章“確乎發聵振聾，動人心弦，是封建古國的第一聲愛國啓蒙”，但是，却堅持認爲，梁啓超更重要的貢獻是從戊戌政變後到 1903 年前在日本創辦《清議報》、《新民叢報》，撰寫了一系列介紹、鼓吹資產階級社會政治文化道德思想的文章。梁啓超在中國近代史上的作用和地位，也主要應根據這一階段來判定。因爲：“他這一時期的論著，對連續幾代的青年都起了重要作用。在這時期內，他一定程度上不再完全受康有爲思想的支配控制，相對獨立地全面宣傳了一整套當時是先進的、新穎的資產階級的意識形態。這廣泛而富有成效的啓蒙宣傳工作是如此不可抹殺，它幾乎抵消了梁一生的錯誤而有餘，因爲後者在當時歷史上所起的消極作用比不上前者的客觀積極作用。”這一段論述，不僅明確對梁啓超作出了功大於過的評價，而且，特別突出了梁啓超流亡日本期間在思想啓蒙方面的重要貢獻。這與本章第一節所引張灝和勒文森的觀點是完全一致的。

該文值得重視的第三點在於，作者在分析梁啓超與革命派的

複雜關係時認爲，梁啓超的主要作用在於，“他作了當時革命派所忽視的廣泛思想啓蒙工作。”“當革命派由於集中全力於政治鬥爭和武裝起義，做炸彈、入新軍、聯會黨，支配了大多數成員的精力和注意，相對忽視了思想啓蒙工作的時候，這個工作就反而由改良派特別是梁啓超所自覺承擔起來。”作者强調説：“這種啓蒙工作的意義不應低估，它構成當時人們（主要是青年一代）思想發展前進中的一個不可缺少的過渡環節。在政治上，它安排了一根由不滿清朝政府而走嚮革命的思想跳板，在觀念上，它安排了由初步接受啓蒙洗禮而走嚮更開闊更解放的思想境界的媒介。”顯然，作者的觀點與張朋園在《梁啓超與清季革命》中的觀點有相通之處，即認爲，從本質上説，革命派與改良派並非是你死我活的敵對關係，而是一種互補關係。這種觀點，在當時國內的學術界，無疑是别開生面而令人吃驚的。順便值得一提的是，在這裏，我們其實已經可以看到李澤厚日後弘揚改良而“告别革命”的思想萌芽。

該文值得重視的第四點在於，作者肯定了梁啓超在文藝和史學兩大領域的重要貢獻，指出：“梁啓超是在中國近代最早高度評價和極力提倡小説創作的人，也是最早在中國主張用資産階級史學觀點和方法來研究中國歷史的人，這兩點都是與封建正統文學觀念和封建史學觀念相對抗的。”由此，作者把它們與“啓蒙工作”聯繫起來，視爲“當時整個啓蒙思想與傳統封建意識對立鬥争的一個方面和一種表現。”並給予了高度評價。

之所以較爲詳細地述評該文，不僅因爲該文在當時思想解放，觀點新穎，而且還因爲，儘管該文作者有極高的知名度，《中國近代思想史論》的總體影響也較大，但是，迄今爲止，該

文却似乎並沒有引起梁啓超研究者的足够重視。所以，特地在這裏加以强調，並借以說明 70 年代末以後梁啓超研究的新面貌和新成就。

第二，研究範圍有了擴展。從過去主要着眼於政治思想擴展到文化思想、學術思想以及哲學、史學、文學、經濟學、法學、新聞學、教育學、佛學等各個學科領域。

1980 年 11 月，北京出版社出版了山東大學孟祥才著的《梁啓超傳》一書。該書是第一部較爲完整的梁啓超傳記（40 年代，梁啓超的學生吴其昌曾著有《梁啓超》的評傳，但衹完成了上篇，作者便去世了），其特點是從政治與學術兩個方面着眼，較爲全面地叙述與評價了梁啓超的生平、思想與各方面的學術成就。當然，該書的過渡性特徵也十分明顯，主要表現在：在政治方面，基本沿襲了過去的觀點，認爲梁啓超一生越來越走嚮墮落和反動，從中國近代第一次思想解放潮流中的英勇鬥士和聲名卓著的宣傳家變成了資産階級革命的絆脚石，進而成爲北洋軍閥的附庸。然而，在學術方面，該書却對梁啓超給予了較高的評價，認爲“梁啓超同時又是中國近代蜚聲中外的著名學者”，“其涉獵之廣、著述之豐，同時學者，無與匹敵，從而顯示了中國近代資産階級在學術研究中的實績。”“學者的梁啓超對中國民族文化的發展做出過獨特的貢獻。他留下的那些有價值的學術著作永遠值得後人珍視。”（《梁啓超傳》前言，第 422 頁）在具體的論述中，該書也是一方面有着較爲濃重的左傾印痕，另一方面又不乏獨到的見地，表現出過渡性特徵。

20 世紀 80 年代以後，除了有關梁啓超的傳記和評傳陸續出版而外，《梁啓超思想研究》（鍾珍維、萬發雲著，海南人民出版

社 1986 年版)、《梁啓超與護國戰争》(董方奎編著，重慶出版社 1986 年版)、《梁啓超政治法律思想研究》(宋仁主編，學苑出版社 1990 年版)、《梁啓超與立憲政治》(董方奎著，華中師範大學出版社 1991 年版)、《覺世與傳世——梁啓超的文學道路》(夏曉虹著，上海人民出版社 1991 年版)、《梁啓超和中國學術思想史》(易新鼎著，中州古籍出版社 1992 年版)、《梁啓超和中國古代學術的終結》(蔣廣學著，江蘇教育出版社 1998 年版) 等專著和一些論文也得以出版與發表，涉及到梁啓超的文化思想、學術思想以及哲學、史學、文學、經濟學、法學、新聞學、教育學、佛學研究等方方面面，使梁啓超研究的範圍得到了較大的擴展。

第三，研究資料有了增加。

在這方面最爲引人注目的是，1983 年 8 月，上海人民出版社出版了由丁文江、趙豐田編纂的 80 多萬字的《梁啓超年譜長編》。該書的編纂從 1929 年梁啓超逝世後不久即開始着手進行，1936 年 5 月完成《梁任公先生年譜長編初稿》，祇油印了 50 部徵求意見。1958 年臺灣世界書局排印出版了該書，而大陸則直到 1978 年夏天，纔由上海人民出版社邀請趙豐田對初稿重新修訂，於 1983 年 8 月正式出版了《梁啓超年譜長編》。從開始編纂到正式出版，該書竟然延宕了半個多世紀，歷盡滄桑。編者趙豐田着手編纂該書時，還是剛剛大學畢業的青年學子，到該書正式出版時，編者却已溘然長逝，令人徒生感慨。其實，這也從一個側面折射了梁啓超研究本身的蹉跎歲月。

除了《梁啓超年譜長編》外，1989 年 3 月，中華書局影印出版了上海中華書局 1936 年版的《飲冰室合集》。該書總計一千多萬字，是收録最爲完備的梁啓超著作集。該書與《梁啓超年譜

長編》的出版，爲梁啓超研究提供了豐富的資料。此外，一些梁啓超著作的單行本、選集和研究資料也陸續出版（研究資料如李國俊編，復旦大學出版社 1986 年出版的《梁啓超著述繫年》；新會市梁啓超研究會編的《梁啓超研究》1—9 期；廣東康梁研究會編，廣東人民出版社 1994 年出版的《戊戌後康梁維新派研究論集》；夏曉虹編，中國廣播電視出版社 1997 年出版的《追憶梁啓超》等等）。所有這些，都爲梁啓超研究提供了資料的方便。

儘管有上述幾方面的新面貌和新成就，但是，問題却依然存在。歸結起來，也主要表現在三個方面：

第一，缺少新的研究角度和方法。

雖然如前所述，對梁啓超的基本評價發生了變化，由過去的全面否定轉爲基本肯定，但是，不少論著的研究角度和方法却與過去基本一樣。給人的感覺，更像是爲歷史人物平反，衹不過因爲時代變了，觀點也隨之改變罷了。

第二，缺乏研究深度。

由於不少論著都停留在是非評價的框架内，缺乏具體深入、穿透力强的分析研究，以致存在簡單化、概念化定性的現象。以梁啓超的文論研究爲例，迄今爲止，不少論著在談到梁啓超的文學理論時，都衹是着眼於以“三界革命”爲核心的前期文論，而對梁啓超後期的文論置若罔聞。即便在談到以“三界革命”爲核心的前期文論時，也衹是以“工具論”一言以蔽之，而較少對其具體論述作深入細緻的解剖分析。其結果是在指責梁啓超文論抹煞文學的藝術特性，具有概念化弊病的同時，使自己也同樣陷入了簡單化、概念化定性的境地。

第三，在有關梁啓超的出版物中，出現了傳記或評傳多，專

題學術研究著作少的現象。

僅就筆者所知，自 1980 年孟祥才所著《梁啓超傳》由北京出版社出版以來，至少有十多種梁啓超的傳記或評傳出版。如李喜所、元青著，人民出版社 1993 年版《梁啓超傳》；耿雲志、崔志海著，廣東人民出版社 1994 年版《梁啓超》；楊天宏著，四川人民出版社 1995 年版《新民之夢——梁啓超傳》；董四禮著，哈爾濱出版社 1996 年版《梁啓超》；徐剛著，廣東旅游出版社 1996 年版《梁啓超》；沈大德、吴廷嘉著，百花洲文藝出版社 1996 年版《梁啓超評傳》；陳其泰著，廣西教育出版社 1997 年版《梁啓超評傳》；李平、楊柏嶺著，安徽人民出版社 1997 年版《梁啓超傳》；王勛敏、申一辛著，團結出版社 1998 年版《梁啓超傳》；陳鵬鳴著，北京圖書館出版社 1999 年版《梁啓超學術思想評傳》；羅檢秋著，中國人民大學出版社 1999 年版《新會梁氏：梁啓超家族的文化史》等等。自 1993 年以來，不僅年年都有，而且一年不止一種。而有關梁啓超的專題學術研究著作，除了本書前面已經提到的幾種外，則很難見到了。以梁啓超的文論或文學思想爲例，迄今爲止，不僅研究專著難以見到，就是專門進行研討的論文，也是寥寥無幾，往往衹是在近代文學批評史或其他相關論著中有所論列罷了。而這些論列，也常常是大同小異，點到即止，缺乏深入而獨到的見解。

這種現象的實質，是偏重通俗性而忽視學術性。我們看到，在近些年來每年出版一種至幾種的梁啓超傳記或評傳中，雖然不乏嚴謹用功之作，也有學術性較强的研究，但是，無庸諱言的是，的確有一些是通俗性的“應命之作”，有的甚至輾轉相抄，缺乏嚴肅認真的研究。之所以出現這種現象，與近些年來的“叢

書熱”不無關係。一個突出的現象是，近些年來出版的梁啓超傳記或評傳，絶大多數都是屬於某某叢書之一種。雖然不能説屬於叢書就一定缺乏學術性，但不可否認的是，一些叢書的確以圖書市場熱點爲轉移，講求選題規模與總體市場效應，缺乏深度學術追求，從而導致偏重通俗性而忽略學術性的狀況。

以上幾方面是當今國内梁啓超研究存在的一些問題。總而言之，還是對梁啓超進行深入細緻的學術研究重視不够。如果我們把國内學術界對梁啓超的研究與對王國維等人的研究加以比較，這種重視不够就更加明顯了。

回顧改革開放以來國内的學術熱點，大體而言，從 20 世紀 80 年代的西方文化熱到 90 年代初的傳統文化熱，再到 90 年代後期的近現代文化熱。在近現代文化熱之中，王國維、陳寅恪、吴宓等人都受到了前所未有的重視，而梁啓超的研究却顯得十分沉寂。

應該説，對王國維、陳寅恪、吴宓等人的重視，具有歷史的合理性。因爲，他們所代表的，是 20 世紀中國對政治保持距離，以學術爲本位，追求“獨立之精神，自由之思想”（陳寅恪《王觀堂先生紀念碑銘》）的一脈，具有嚴謹的治學精神和學術品格，學術成果豐碩，但在 20 世紀中國政治風暴席卷一切的社會歷史環境中，長期以來受到壓抑，没有得到公正評價。因此，在世紀末對百年中國文化的發展進行回顧、整理與研究的時候，重新發掘他們，重視並深入探討他們的學術成就，加以發揚光大，是十分必要的。在一定時期内形成學術熱點，也是可以理解的。

不過，在我看來，這畢竟祇是回顧、整理與研究百年中國文化發展的一個方面。另一方面的問題是，20 世紀中國處於社會

歷史的轉型期，政治風暴席卷一切是客觀存在的歷史事實，因此，要對 20 世紀中國的文化發展進行全方位回顧、整理與研究，撇開政治的影響顯然是不可能的，也是不符合文化發展的實際狀況的。所以，在對王國維、陳寅恪、吴宓等遠離政治的學者進行深入研究的同時，也應該對梁啓超這種身兼政治活動家、啓蒙思想家與教授、學者的典型代表加以重視，進行深入研究。甚至，在一定程度上，還應該倍加重視。因爲，如前所述，20 世紀中國文化發展具有與政治密切相關的特殊性，以梁啓超爲代表的政治活動家、啓蒙思想家兼教授、學者，身處社會時代潮流的中心，其活動、思想與著述始終保持着對於社會與文化發展的貼近與快速回應，並起着舉足輕重的影響與推動作用。因此，透過他們的活動、思想與著述，更加能够把握住社會歷史與文化發展的主旋律。

回到本書所探討的現代性問題上來，正如本書緒論所説，作爲“後發外生型”現代化進程的國家，歷史現代性或啓蒙現代性在中國，尤其是 19 世紀末 20 世紀初的中國具有絶對的優先地位，而像西方那樣的文學現代性或審美現代性則處於相對滯後乃至受壓抑的狀況。就這個意義而言，梁啓超也是更爲典型，更具有代表性的人物。其實，本書的課題，也正是建立在如此的認識基礎之上的。本章對梁啓超叱咤風雲而波譎雲詭的生平及其巨大影響進行了簡要回顧和評析，對幾十年來國内外有關梁啓超研究的狀況進行了述評。以後各章，將逐步深入到梁啓超的思想與文論層面，闡釋其現代性内涵，探尋其現代性意義。

第二章　理性精神與梁啓超"除心奴"、反"依傍"的學術態度

理性精神是啓蒙現代性的核心精神，也是歐洲啓蒙主義思想家的基本信條。衆所周知，所謂啓蒙，就是要用理性的光輝照亮人們的頭腦，開啓人們的智慧。如恩格斯所指出："一切都必須在理性的法庭面前爲自己的存在作辯護或者放弃存在的權利。思維着的悟性成了衡量一切的唯一尺度。"（《反杜林論》，《馬克思恩格斯選集》第3卷，人民出版社1972年版第56頁）而啓蒙主義思想家所説的理性，追根溯源，實際上來自於培根從實驗觀察出發的經驗論哲學和笛卡兒從懷疑論出發的唯理論哲學。培根的名言"知識就是力量"和笛卡兒的名言"我思故我在"，從不同的角度强調了知識和理性的權威，對中世紀教會壟斷文化思想，鼓吹盲目信仰的狀況産生了巨大的衝擊，爲後來的啓蒙思想家所繼承與弘揚。儘管在笛卡兒看來，理性是先天的與生俱來的良知良能，與後天經驗與實踐並不相干，具有唯心主義性質。不過，他加以闡述説："善於判斷和辨别真僞的能力——這其實就是人們所説的良知或理性——在一切人之中生來就是平等的。"（《論方法》，譯文引自朱光潛《西方美學史》上卷，人民文學出版社1979年版第183頁）這種理性天生人人平等的思想，又正好被

用來構築啓蒙主義思想家的理性法庭。

無獨有偶，作爲 19 世紀末 20 世紀初中國的啓蒙思想家，梁啓超也十分重視知識和理性的巨大作用，重視運用知識和理性去開啓人們的智慧。早在系統接觸歐洲啓蒙思想家關於理性精神的論述之前，梁啓超就從“窮理”的角度出發，提出“不爲古人所欺，不爲世法所撓”的基本思想，與歐洲啓蒙思想家的理性精神相通。流亡日本，大量接觸了歐洲啓蒙思想家的著作以後，梁啓超更是高度贊揚培根、笛卡兒的學説，弘揚“我物我格”，“我理我窮”的理性精神。並在此基礎上，形成了自己“除心奴”、反“依傍”的獨立思想與學術精神，體現出十分典型的啓蒙現代性意義。下面，本章分爲三個層次來探討梁啓超與歐洲啓蒙主義相通的理性精神與學術態度。

第一節　“不爲古人所欺，不爲世法所撓”
——梁啓超早期的理性精神

本書第一章已經提到，甲午戰敗，使中國的有識之士越過洋務派單純從軍事和物質、技術層面去尋求救國方略的局限，轉而把目光投嚮政治、思想、文化的層面。作爲“公車上書”的主要參加者，梁啓超當然是這樣的有識之士之一。早在戊戌變法前的《時務報》時期，梁啓超便從康有爲提出的“春秋三世説”出發，分析人類歷史的發展，認爲：“據亂世以力勝，升平世智力互相勝，太平世以智勝。”（《變法通議·學校總論》，《飲冰室合集·文集之一》第 14 頁）也就是説，在“據亂世”的蒙昧時代，體力因素十分重要，是生存競爭的主要手段，而越是進入文明時代，

則智力的因素越重要。因此，梁啓超明確指出：“世界之運，由亂而進於平；勝敗之原，由力而趨於智。故言自强於今日，以開民智爲第一義。”（同前）順理成章地把開啓民智作爲國家自强的當務之急。在此基礎上，他又在《論湖南應辦之事》、《變法通議·論女學》、《倡設女學堂啓》等文章中，具體提出了開紳智、開官智、開女智等一系列措施。而這一系列措施的核心，實質上都是要用知識的光輝來照亮人們的頭腦，破除愚昧，開啓智慧。

尤其值得注意的是，雖然這一時期的梁啓超還並没有怎麽接觸到歐洲啓蒙主義思想家的著作，用他自己的話來説，是連“盧騷（梭）《民約論》之名亦未夢見”，衹是“理想多與暗合”。（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第 68 頁）但是，他却把智與權、民智與民權緊密地連在了一起。在 1898 年寫的《論湖南應辦之事》一文中，他開篇便説道：“今之策中國者，必曰興民權。興民權斯固然矣，然民權非可以旦夕而成也。權者生於智者也。有一分之智，即有一分之權；有六七分之智，即有六七分之權；有十分之智，即有十分之權。……是故權之與智相倚者也。昔之欲抑民權，必以塞民智爲第一義；今日欲伸民權，必以廣民智爲第一義。（《飲冰室合集·文集之三》第 41 頁）把智與權、民智與民權如此緊密地連在一起，言下之意十分明確：有智就應該有權，無智則應該無權；智决定權的大小，决定社會地位的高低，而不應該是世襲的等級制度。這裏所隱含的，是智慧面前人人平等的思想，與歐洲啓蒙主義宣稱的理性面前人人平等的思想“暗合”，都是要用知識和理性開啓人們的智慧，對封建專制社會的世襲等級制度發起衝擊。

另一點值得注意的是，梁啓超在這一時期所談論的“智”，

以及推行的開啓民智手段，雖然主要還是來自傳統儒學的概念，來自宋儒朱熹的智力教育方案，如張灝在《梁啓超與中國思想的過渡》一書中所指出："在智力教育方案中，梁采用的内容與朱熹智力教育的方案完全一致，即'讀書'和'窮理'。"(《梁啓超與中國思想的過渡》第66頁）不過，仔細研究《湖南時務學堂學約》和《萬木草堂小學學記》這兩篇被張灝視爲梁啓超智力教育大綱的文章，我們却可以發現若干超越朱熹的内容。

首先，正如張灝也已經看到的那樣，在這兩份大綱中，梁啓超都把讀書、窮理與立志、養心等教育内容並列起來，從而把智力教育與道德修養、知識與德行、智育與德育區分開來。而在朱熹的思想裏，"窮理"中的"理"，既指自然規律，又指倫理法則；既包括智力教育，又包括道德修養。梁啓超這樣做的意義，是把儒學"理"的概念去掉了倫理的内涵，從而更接近了西學"理性"的純知識範疇。

其次，在梁啓超的兩份大綱中，讀書與窮理的内容，都是西學與中學並重，這當然也是對傳統儒學的超越。

最後，在《萬木草堂小學學記》中闡述窮理時，梁啓超明確指出："西人自希臘昔賢，即講窮理，積至近世，愈益昌明。……晚近公理之學盛行，取天下之事物，古人之言論，皆將權衡之，量度之，以定其是非，審其可行不可行。……學者苟究心此學，則無似是而非之言，不爲古人所欺，不爲世法所撓。夫是之謂實學。"(《飲冰室合集·文集之二》第34—35頁）這裏所説的"取天下之事物，古人之言論，皆將權衡之，量度之，以定其是非，審其可行不可行"，顯而易見，與"一切都必須在理性的法庭面前爲自己的存在作辯護或者放弃存在的權利"是完全相通

的。也就是説，所指的，正是近代以來歐洲啓蒙主義所宣揚的理性精神。

由此可見，梁啓超雖然從傳統儒學“窮理”的概念出發，但却達到了與歐洲啓蒙主義的理性精神完全相通的認識。而“不爲古人所欺，不爲世法所撓”的説法，正是其早期理性精神的精煉概括。其精神實質在於：不盲從古人，不盲從今人，一切都要靠自己獨立思考。

第二節　“我物我格”，“我理我窮”
——梁啓超對培根、笛卡兒思想精神的弘揚

如果説，早年的梁啓超，是從傳統儒學“窮理”的精神出發，達到了與歐洲啓蒙主義理性精神相通的認識，那麽，在流亡日本，通過日文閲讀了大量西方啓蒙思想家的著作以後，梁啓超的思想便産生了一個飛躍：通過直接從歐洲啓蒙思想家的著作中吸取營養，形成了更爲成熟的思想認識。其中最爲典型的表達，便是“我物我格”，“我理我窮”的理性精神。

從1901年到1903年，梁啓超先後發表了《霍布士學案》、《斯片挪莎學案》、《盧梭學案》、《論學術之勢力左右世界》、《進化論革命者頡德之學説》、《近世文明初祖二大家之學説》、《天演學初祖達爾文之學説及其傳略》、《法理學大家孟德斯鳩之學説》、《樂利主義泰斗邊沁之學説》、《近世第一大哲康德之學説》、《政治學大家伯倫知理之學説》等一系列文章，廣泛介紹文藝復興以來近代歐洲的啓蒙主義思想與學説。這些以“泰西學案”爲標志的文章，使“一切夜郎自大、坐井觀天、抱殘守缺、因循守舊，

都在這種知識和觀念的宣傳介紹中不攻自破，褪去神聖的顏色，失去其不可侵犯的尊嚴，而受到理性的懷疑和檢驗。這就正是啓蒙的力量和啓蒙的意義。”（李澤厚《梁啓超王國維簡論》，《中國思想史論》中册第 752 頁）正是從這種啓蒙的意義出發，李澤厚認爲，這一時期，是“梁啓超作爲資産階級啓蒙宣傳家的黄金時期，是他一生中最有群衆影響，起了最好客觀作用的時期。”（同前，第 747 頁）其實，换個角度來説，這一時期，也是梁啓超自身思想愈益成熟的時期。而這種成熟，其標志之一，便是他的理性精神。

1902 年所寫的《近世文明初祖二大家之學説》一文，是梁啓超理性精神成熟的重要標志。所謂“近世文明初祖二大家”，指的正是近代歐洲啓蒙思想的先驅培根和笛卡兒。在這篇文章中，梁啓超對培根和笛卡兒的學説集中進行了闡述，對他們爲近代文明所作的思想啓蒙作了熱情贊頌。在梁啓超看來，雖然培根與笛卡兒兩派，表面上看，觀點是截然相反的。培根强調一切從研究外物出發，知識都是通過外界經驗而獲得的，感覺、實驗、歸納是人們獲得知識、認識真理的途徑；而笛卡兒則强調一切從内心思考出發，人們天生具有認識、思考，獲得知識的能力，所以，知識都是由獨立自由的思考而獲得。但是，兩派對近代文明的巨大貢獻却是共同的，這就是：“破學界之奴性！”這種奴性的表現在於：“不自有其耳目，而以古人之耳目爲耳目；不自有其心思，而以古人之心思爲心思。”而“倍（培）氏之意，以爲無論大聖鴻哲誰某之所説，苟非驗諸實物而有徵者，吾弗屑從也；笛氏之意，以爲無論大聖鴻哲誰某之所説，苟非反諸本心而悉安者，吾不敢信也。”（《近世文明初祖二大家之學説》，該篇引文均

見於《飲冰室合集·文集之十三》第1—12頁)

尤其是笛卡兒“以懷疑爲首”，“疑中求信，其信乃真”的精神，更是“爲數千年學界當頭棒喝”。梁啓超發揮笛卡兒的思想說：“苟此理釐然有當於吾心乎，雖外境界如何拂我，我必取之；苟此理愁然不慊於吾心乎，雖外境界如何煽我，我必弃之。以故，雖復亞里斯多德之所傳說，耶穌基督之所垂訓，乃至合古今中外賢哲所同稱道，爲一世之人所信據之理，苟反之於吾心而有所未安，則弃之若敝屣可也；出吾之所自信，以與古今中外賢哲挑戰決鬥可也。我之所倚賴者，惟有一我而已。噫嘻！是豈所謂中立而不倚，强哉矯者耶!”他認爲，真正能够做到這樣，“不特可以爲求得真理之具而已，又使我之智慧能獨立不倚而保其自由者也!”

這一段發揮，真是入木三分，不僅深得笛卡兒理性精神之神髓，而且使人想起康德在《回答這個問題：什麽是啓蒙?》一文中對於真正意義上的“啓蒙”的描述：“人類運用自己的理性而不臣屬於任何權威。”(轉引自米歇爾·福柯《什麽是啓蒙?》，汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》第428頁)在當今學術界對20世紀中國的“啓蒙”問題進行反思時，有人提出了“自由啓蒙”與“教化啓蒙”的概念，認爲自由啓蒙是思想方式的變革，其結果是導致思想自由；而教化啓蒙則衹是用新觀念取代舊觀念(以“真理”戰勝“謬誤”)，思想方式並没有獲得自由解放。而我們看到，梁啓超在這裏所弘揚的，正是思想方式的自由解放：“不特可以爲求得真理之具而已，又使我之智慧能獨立不倚而保其自由者也!”所以，是自由啓蒙而非教化啓蒙。换言之，梁啓超是深得“啓蒙”的個中三昧，而不愧爲真正意義上的啓蒙思想

家的。

在深刻理解培根、笛卡兒思想的基礎上，梁啓超贊頌道："其氣魄之沉雄也如彼，其主義之切實也如此！此所以能摧陷千古之迷夢，卓然爲一世宗也。雖謂近世文明爲二賢之精神所貫注所創造，非過言也！"

很明顯，梁啓超之所以高度肯定，熱烈贊頌培根、笛卡兒，主要還不是在於他們各自不同的學術觀點，而是在於他們共同的"破學界之奴性"的學術精神，質言之，也就是理性精神。正是由此出發，梁啓超回過頭來對中國幾千年來的學術史進行了分析：戰國時代，學術之所以繁榮，是因爲"學界之奴性未成"；自從漢代罷黜百家，思想自由喪失以後，便學風日下，"卑卑不足道矣"。分析之後，梁啓超一針見血地指出："中國學風之壞，不徒在形式，而在其精神。"具體而言，在其缺乏"一種自由獨立，不傍門户，不拾唾餘之氣概"。因此，他感慨萬千而又斬釘截鐵地説道："嗚呼！有聞倍（培）根、笛卡兒之風而興者乎？第一，勿爲中國舊學之奴隸；第二，勿爲西人新學之奴隸。我有耳目，我物我格；我有心思，我理我窮。"

顯而易見，梁啓超在這裏所闡述的"自由獨立，不傍門户，不拾唾餘之氣概"與"勿爲中國舊學之奴隸"，"勿爲西人新學之奴隸"的思想，與前一時期在《萬木草堂小學學記》中所説的"不爲古人所欺，不爲世法所撓"的窮理精神，完全是一脈相承的。衹不過，前一時期是從傳統儒學"窮理"的概念出發，與西學理性精神相通，而到了這一時期，則是直接從西方啓蒙主義先驅那裏吸取思想精華，從而形成自己成熟的思想與精神罷了。

這種思想與精神成熟的標志之一在於：儘管梁啓超是從"西

人新學"那裏吸取的思想精華，但是，他却不像某些"全盤西化"論者或言必稱西學的人那樣，惟西學是崇，而是在提出"勿爲中國舊學之奴隸"的同時，又提出"勿爲西人新學之奴隸"。既針對幾千年的"中國舊學"思想壟斷，又針對那些對"西人新學"的盲目崇拜，充分發揚了自由獨立，不傍門户，不做任何思想奴隸的精神。而這種精神，反倒是從根本上吸取了啓蒙主義思想家"理性至上"精神的實質，而不是拾人牙慧。因此，體現出思想和精神的成熟。

令人遺憾的是，在《梁啓超與中國近代思想》中，勒文森雖然把梁啓超的"勿爲中國舊學之奴隸"，"勿爲西人新學之奴隸"稱爲格言，但却把它轉換爲"不要做英國舊思想的奴隸"和"不要做東方新思想的奴隸"而加以嘲笑，認爲"曲調很奇怪"，並把它作爲梁啓超"愛國主義的精神分裂症"的表現，即："既要輕視又要褒獎中國的過去，既要贊美又要嫉恨西方。"（《梁啓超與中國近代思想》第 197—198 頁，第 6 頁）在我看來，這實在是對梁啓超理性精神的極大誤解。原因倒是恰恰在於，勒文森始終從西方中心論出發，在分析梁啓超思想的時候，推己及人，過分糾纏於中西關係問題，以致得出隔靴搔癢的歪曲結論。

梁啓超理性思想與精神成熟的另一個標志在於：他得出的"我有耳目，我物我格；我有心思，我理我窮"結論，實質上是將培根的經驗論與笛卡兒的唯理論熔於一爐而提出來的綜合思想。其中，"我有耳目，我物我格"主要是培根經驗論思想的體現，即用自己的感官去觀察認識萬事萬物，"以格物爲一切智慧之根源"。而"我有心思，我理我窮"則主要是笛卡兒"我思故我在"思想的體現，即以自由獨立的思考爲獲得真理的基礎。

所以，梁啓超在這裏提出的"我物我格"和"我理我窮"精神，實質上是吸取了培根經驗論和笛卡兒唯理論兩方面的思想精華而加以弘揚，歸宗於"破學界之奴性"的總體精神。歸根到底，也就是啓蒙主義的理性精神。由此可見，梁啓超對於西方的啓蒙思想與精神，並非被動地、原封不動地移植，而是有所綜合，有所創造地加以發揮。這一點，無疑也是思想與精神成熟的顯著標志。

第三節　"除心奴"，反"依傍"

——從思想自由到梁啓超的學術精神

作爲啓蒙思想家，梁啓超的理性精神一旦形成，便不會局限於自己的內在思想，而是要外化於啓蒙民衆的目的。我們看到，在他改造國民性的代表作《新民說》裏，梁啓超把理性精神與個人自由結合在一起，提出了"除心奴"的新民之道，實際上，也就是思想自由之道。

莊子有句名言："哀莫大於心死，而身死次之。"梁啓超套用說："辱莫大於心奴，而身奴斯爲末矣。"由此提出了"心奴"的概念。所謂"心奴"，也就是"心中之奴隸"。"其成立也，非由他力之所得加；其解脱也，亦非由他力之所得助。如蠶在繭，着着自縛；如膏在釜，日日自煎。"由此可見，心奴實際上就是思想的自我束縛，使自己失去了思想的自由。所以，梁啓超指出："若有欲求真自由者乎，其必自除心中之奴隸始。"（《新民說·論自由》，該篇引文均見於《飲冰室合集·專集之四》第 47—50 頁）

"除心奴"的具體內容在於：一曰勿爲古人之奴隸也；二曰

勿爲世俗之奴隸也；三曰勿爲境遇之奴隸也；四曰勿爲情欲之奴隸也。所謂古人之奴隸，是指“於古人之言論行事，非惟辯難之辭不敢出於口，抑且懷疑之念不敢萌於心”。所謂世俗之奴隸，是指“俯仰隨人，不自由耳。”就像漢代流傳的長安歌謠所唱的那樣：“城中好高髻，四方高一尺；城中好廣袖，四方用匹帛。”這種世俗之奴隸，在學術界表現也很突出，例如“當晚明時，舉國言心學，全學界皆野狐矣；當乾嘉間，舉國言考證，全學界皆蠹魚矣。”所謂境遇之奴隸，是指聽天由命，隨遇而安。“天下善言命者，莫中國人若，而一國之人，奄奄待死矣。”所謂情欲之奴隸，是指“心爲形役”，陷入物欲的追逐而喪失了心靈的自由。

梁啓超逐一剖析了上述四種心奴的表現與危害，並分別指出解脫之道。在這裏，他重申了“我有耳目，我物我格；我有心思，我理我窮”的原則，指出：“夫心固我有也，聽一言，受一義，而曰我思之。我思之，若者我信之，若者我疑之，夫豈有刑戮之在其後也？”顯而易見，所宣揚的，仍然是來自笛卡兒“我思故我在”的理性精神。問題在於，這種理性精神，“舉世之人，莫敢出此。”爲什麽呢？正是因爲有心奴在作怪。於是，梁啓超針對這種狀況提出“除心奴”的要求：“要之，四書六經之義理，其非一一可以適於今日之用，則雖臨我以刀鋸鼎鑊，吾猶敢斷言而不憚也！”由此可見，要發揚獨立思考的理性精神，除去心中的奴隸，獲得思想自由，還真的需要像培根、笛卡兒那樣大無畏的“沉雄氣魄”。難怪得，梁啓超要在文中反覆引用“不自由，毋寧死”的西諺來加以激勵了。

思想自由需要“除心奴”，學術自由也同樣如此。如果說，對於一般國民來說，都有“除心奴”而獲得自由解放的必要，那

麽，對於思想界、學術界來説，要實現思想的獨立自由，學術的興盛繁榮，就更是離不開理性精神，離不開對思想界之奴性、學界之奴性的根除了。

對於中國兩千多年來思想界與學界根深蒂固的奴性的批判，貫穿於梁啓超的著作之中。除了前述《近世文明初祖二大家之學説》和《新民説》裏有所論及而外，在同一年所寫的《論中國學術思想變遷之大勢》、《保教非所以尊孔論》等著作中，都有鮮明的體現。尤其是《保教非所以尊孔論》一文，既是梁啓超反對"保教"的宣言書，也是他超越康有爲思想藩籬，自身學術思想獲得獨立與成熟的標志之一，在梁啓超思想與學術的發展過程中，具有特殊意義。

早年的梁啓超，追隨康有爲大談尊孔保教，把保教與保國、保種並列，作爲救亡的三面旗幟。隨着思想的成熟，加之受到嚴復、黄遵憲反對保教的思想影響，梁啓超逐漸認識到，所謂保教，實質上是對孔子的依傍，對於思想自由、學術進步危害極大。於是，他一反自己過去的觀點，寫出了《保教非所以尊孔論》一文，"我操我矛以伐我者也"。(《保教非所以尊孔論》前言，該篇引文均見於《飲冰室合集·文集之九》第 50—59 頁)

在該文第五節《論保教之説束縛國民思想》中，梁啓超首先明確指出："文明之所以進，其原因不一端，而思想自由，其總因也。"然後，像在《近世文明初祖二大家之學説》中一樣，他分析了漢代"罷黜百家，獨尊儒術"以來，學術界"卑卑不足道矣"的狀況："各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教。於是孔教之範圍，益日縮日小。……思想束縛於一點，不能自開生面。如群猿得一果，跳擲以相攫；如群嫗得一錢，詬駡以相奪。其情

狀抑何可憐哉?"並進一步挖掘其思想根源:"夫天地大矣,學界廣矣,誰亦能限公等之所至?而公等果何爲者?無他,暖暖姝姝,守一先生之言,其有稍在此範圍外者,非惟不敢言之,抑亦不敢思之。此二千年來保教黨所成就之結果也。"由此可見,保教的思想根源,正是學界的"心奴"。

不僅批判兩千年來學界之奴性,而且,梁啓超進一步把矛頭直接指嚮"今日之言保教者":"彼欲廣孔教之範圍也,於是取近世之新學新理以緣附之,曰某某者孔子所已知也,某某者孔子所曾言也。其一片苦心吾亦敬之,而惜其重誣孔子而益阻人思想自由之路也。……故吾最惡乎舞文賤儒,動以西學緣附中學者,以其名爲開新,實則保守,煽思想界之奴性而滋益之也。"在作出批判之後,梁啓超又從正面立論,再次張揚來自於西方啓蒙主義的理性精神:"我有耳目,我有心思,生今日文明燦爛之世界,羅列中外古今之學術,坐於堂上而判其曲直,可者取之,否者弃之,斯寧非丈夫第一快意事耶?"

這裏的論述尤其具有重要意義,因爲,它一方面是對自洋務運動以來,包括梁啓超自己早年也抱持的"西學中源"說的批判,另一方面,也是對康有爲依傍孔子,托古改制策略的堅决否定。因此,是梁啓超突破康有爲思想藩籬,獲得自身學術思想獨立與成熟的重大標志之一。

《保教非所以尊孔論》發表後,遭到了康有爲的嚴厲批評。而梁啓超則在致康有爲的信中堅持己見,據理力争。其實,早在寫這篇文章的時候,梁啓超就已經有遭到譴責的思想準備了。所以,他不僅特地給文章加了一段前言,坦然承認:"此篇與著者數年前之論相反對,所謂我操我矛以伐我者也。"而且在文章的

結論中，更是以一段滿懷激情的肺腑之言吐露了自己的心聲："嗟乎嗟乎！區區小子。昔也爲保教黨之驍將，今也爲保教黨之大敵。嗟我先輩，嗟我故人，得毋有惡其反覆，誚其模棱，而以爲區區罪者？雖然，吾愛孔子，吾尤愛真理；吾愛先輩，吾尤愛國家；吾愛故人，吾尤愛自由。吾又知孔子之愛真理，先輩故人之愛國家愛自由，更有甚於吾者也。吾以是自信，吾以是懺悔，爲二千年來翻案，吾所不惜；與四萬萬人挑戰，吾所不懼。吾以是報孔子之恩我，吾以是報群教主之恩我，吾以是報我國民之恩我。"這段真情剖白，實在可以視爲梁啓超"除心奴"的理性精神與學術態度的宣言書。

直到 1920 年，梁啓超在《清代學術概論》中仍然反覆引述《保教非所以尊孔論》中的論述，並把它們概括爲"啓超對於我國舊思想之總批判，及其所認爲今後新思想發展應遵之途徑"。不僅如此，他還進一步提出反"依傍"的問題："中國思想之痼疾，確在'好依傍'與'名實混淆'。若援佛入儒也，若好造僞書也，皆原本於此等精神。以清儒論，顏元幾於墨矣，而必自謂出孔子；戴震全屬西洋思想，而必自謂出孔子；康有爲之大同，空前創獲，而必自謂出孔子。……此病不拔，則思想終無獨立自由之望。"而且，他把自己與老師康有爲在思想上的分道揚鑣，也歸結爲是否依傍孔子的分歧："啓超自三十以後，已絶口不談'僞經'，亦不甚談'改制'。而其師康有爲大倡設孔教會、定國教、祀天配孔諸議，國中附和不乏。啓超不謂然，屢起而駁之……""然持論既屢與其師不合，康、梁學派遂分。"（《飲冰室合集·專集之三十四》第 63—65 頁）由此可見，反"依傍"與"除心奴"一樣，既是梁啓超理性精神的集中體現，也是其學術態度

的精髓所在。

綜上所述，從早年的"不爲古人所欺，不爲世法所撓"，到接受培根、笛卡兒學説後的"我物我格，我理我窮"，再到"除心奴"、反"依傍"，獨立自由的理性精神的確像一根紅綫貫穿了梁啓超一生，形成了梁啓超思想與學術精神中最爲可貴的一大特徵。而這種理性精神，正是西方啓蒙現代性的核心精神。因此，梁啓超思想與學術精神的這一大特徵，也正是啓蒙現代性的特徵。

遺憾的是，梁啓超思想與學術精神的這一大特徵，却歷來没有受到研究者的重視，甚而至於被嚴重忽視。雖然在一些研究梁啓超的著述中，也偶有涉及，但是，迄今爲止，却没有人把它們集中起來進行研究，更没有人把它們概括爲梁啓超思想與學術精神的一大特徵。人們時常贊嘆陳寅恪在王國維紀念碑上的銘文："獨立之精神，自由之思想"，並把它作爲王國維精神風骨的恰切概括，但却很少有人，或許，是很少有人敢於把這種"獨立之精神，自由之思想"與梁啓超連在一起。相反，倒是衆口一詞地認定梁啓超一生多變，心無定見，反覆無常。康有爲在扶持張勛復辟失敗以後，曾賦詩譴責梁啓超："鴟梟食母獍食父，刑天舞戚虎守關。逢蒙彎弓專射羿，坐看日落泪潸潸。"（劉太希《記康有爲先生》，夏曉虹編《追憶康有爲》，中國廣播電視出版社 1997 年版第 450 頁）甚至有人謾駡他："賣朋友，事仇讎，叛師長，種種營私罔利行爲，人格天良兩均喪盡。"（譚人鳳《石叟牌詞》，夏曉虹編《追憶梁啓超》，中國廣播電視出版社 1997 年版第 483 頁）

雖然也不斷有人爲梁啓超的"多變"辯護，但却往往不得要

領，給人以强辯的感覺。以鄭振鐸的《梁任公先生》爲例，應該説，在所有爲梁啓超“多變”的辯護中，下面這段文字是最爲詳贍，最爲有力的了：“我們當明白他，他之所以‘屢變’者，無不有他的最强固的理由，最透澈的見解，最不得已的苦衷。他如頑執不變，便早已落伍了，退化了，與一切的遺老遺少同科了；他如不變，則他對於中國的供獻與勞績也許要等於零了。他的最偉大處，最足以表示他的光明磊落的人格處便是他的‘善變’，他的‘屢變’。他的‘變’，並不是變他的宗旨，變他的目的；他的宗旨他的目的是並未變動的，他所變者不過方法而已，不過‘隨時與境而變’，又隨他‘腦識之發達而變’其方法而已。他的宗旨，他的目的便是愛國。‘其方法雖變，然其所以愛國者未嘗變也。’凡有利於國的事，凡有益於國民的思想，他便不惜‘屢變’，而躬自爲之，躬自倡導着。”（1929 年 2 月《小説月報》20 卷 2 號）

但是，這種“萬變不離其宗”的理路，給人的感覺，更像是以“不變”來爲他的變作辯護，言下之意，等於默認了“變”總是不好的。儘管在下文中，鄭振鐸進一步追尋了梁啓超之所以善變的原因，是因爲他“感覺最靈敏”，“感情最豐富”；因爲他“極能服善”，“不謬執他自己的成見”。但是，多少還是給人以意猶未盡的感覺。

在我看來，梁啓超之所以“多變”，之所以“不憚以今日之我與昔日之我挑戰”，（《政治學大家伯倫知理之學説》，《飲冰室合集·文集之十三》第 86 頁）除了本書第一章所分析，具有轉型期的社會時代原因和他與時俱進的個人素質原因而外，最爲根本的，正在於他“除心奴”，反“依傍”的理性精神和學術態度；

在於他始終抱持着"苟此理藿然有當於吾心乎，雖外境界如何拂我，我必取之；苟此理愍然不慊於吾心乎，雖外境界如何煽我，我必弃之"的堅定信念；抱持着"出吾之所自信，以與古今中外賢哲挑戰决鬥可也"，"爲二千年來翻案，吾所不惜；與四萬萬人挑戰，吾所不懼"，"雖臨我以刀鋸鼎鑊，吾猶敢斷言而不憚也"的"沉雄氣魄"。

其實，如前所述，梁啓超在《清代學術概論》裏談到自己與老師康有爲的分道揚鑣時，也已經説得很清楚，根本原因，正是在於自己不能容忍"好依傍"，不能容忍"名實混淆"，所以，"不惜以今日之我，難昔日之我"。(《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第63頁）聯繫到他在《保教非所以尊孔論》結論中的自我剖白，再聯繫到"不爲古人所欺，不爲世法所撓"，"我物我格，我理我窮"，以及"除心奴"、反"依傍"這一根貫穿梁啓超思想與學術精神的紅綫，説梁啓超同樣具有"獨立之精神，自由之思想"，恐怕不是聳人聽聞的無稽之談罷？

第三章　科學精神與梁啓超文論中的科學方法

第一節　科學精神與理性精神

科學精神與理性精神同爲啓蒙現代性的核心內容，也是歐洲啓蒙主義思想家的基本信條。在西文裏，“啓蒙”一詞的本義是“照亮”或“使……明亮”的意思。引申用於人的思想啓蒙，也就是要照亮人的頭腦，使人的頭腦明亮起來。而明亮的基本標志是密切相關的兩個方面：一是解蔽，去掉蒙昧，這就是自由運用理性；一是致知，使頭腦聰慧，這就是獲取科學知識。所以，理性與科學就像是一對孿生兄弟，是歐洲啓蒙運動的兩個基本點。《朗曼當代英語詞典》把“啓蒙運動”（the Enlightenment）明確解釋爲：“18 世紀歐洲的一個歷史階段，在這個階段，一些思想家認爲理性的自由運用與科學將改善人類的狀況。”（*Longman Dictionary of Contemporary English*. Harlow and London: Longman Group Limited, 1978. P.364）而事實上，法國啓蒙運動思想家也的確把他們的力量集中在《百科全書》的編纂上。《百科

全書》的全稱叫做“各門科學、藝術和技藝的據理性制定的詞典”。同樣包括理性與科學兩個方面。在他們看來，憑借理性和科學的鑰匙，就可以開啓人們的智慧，照亮人們的頭腦。所以，“法國人自己並不常用‘啓蒙運動’這個名詞，他們常用的是《百科全書》，這對於他們就具體地體現了啓蒙運動的理想。”（朱光潛《西方美學史》上卷，人民文學出版社 1979 年版第 253 頁）

不過，與理性精神一樣，科學精神也並非肇端於 18 世紀，而是文藝復興時代的產物。誠如朱光潛所指出：“文藝復興在西文的解釋一般是‘古典學術的再生’，而漢語中習慣譯詞把‘文藝’代替了‘學術’，也很容易引起誤解。文藝復興運動在精神文化方面的表現，首先還不能說是衹在文藝方面，而是在自然科學方面。像恩格斯在《自然辯證法》裏所指出的，近代自然科學是從文藝復興‘這樣一個偉大的時代算起’的。”（同前，第 148 頁）

在文藝復興時代，數學、力學、天文、地理等自然科學都取得了突破性的進展，尤其是 1543 年哥白尼的“太陽中心說”發表，更是掀起了一場“哥白尼式的革命”。“他用這本書來嚮自然事物方面的教會權威挑戰。從此自然科學便開始從神學中解放出來。”（恩格斯《自然辯證法導言》，《馬克思恩格斯選集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版第 446 頁）神學基礎遭到動摇，科學精神獲得解放。哥白尼的名言：“人的天職在勇於探索真理。”正是科學精神的經典表達。

到了培根與笛卡兒的時代，科學精神與理性精神更是被有機地結合在了一起。馬克思恩格斯稱培根爲“英國唯物主義和整個現代實驗科學的始祖”，而笛卡兒本身就是著名的科學家，在數

學、物理學上都有重要貢獻。培根的名言“知識就是力量”和笛卡兒的名言“我思故我在”，其實也正是科學精神與理性精神有機結合的象徵。

不僅如此，即便從廣義的啓蒙運動來看，從文藝復興直到德國古典哲學，哲學家也很少不涉獵自然科學領域的。正如恩格斯所指出：“在從笛卡兒到黑格爾和從霍布斯到費爾巴哈這一長時期内，推動哲學家前進的，决不像他們所想象的那樣，衹是純粹思想的力量。恰恰相反，真正推動他們前進的，主要是自然科學和工業的强大而日益迅速的進步。”（《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》，《馬克思恩格斯選集》第 4 卷，人民出版社 1972 年版第 222 頁）

然而，在中國，尤其近代中國，哲學與科學的發展却具有特殊性。這種特殊性的突出表現，便是兩者之間不像近代西方那樣同步發展，而具有不同步性。而這種不同步的原因，又在於衆所周知的問題，即相對於文藝復興以後的近代西方，中國的自然科學極不發達。由於這一原因，使科學精神與理性精神一樣，在近代中國極爲匱乏，甚至，其匱乏的程度還更爲嚴重。而不像在近代西方那樣，兩者同步發展。

那麽，中國近代的自然科學爲何不發達呢？對於這個問題的回答，直接涉及對自然科學的認識和態度，亦即科學觀，所以，有必要略加追問。

晚清的“中體西用”論者是從“道”與“器”的角度來對這個問題作答的。如李鴻章 1876 年在致友人的信中說：“嘗謂自有天地以來，所以彌綸於不敝者，道與器二者而已。……中國所尚者道爲重，而西方所精者器爲多。”（轉引自丁偉志、陳崧著《中

西體用之間》，中國社會科學出版社 1995 年版第 162 頁）湯震在《論中學西學》中也說："蓋中國所宗者，形上之道；西人所專者，形下之器。中國自以爲道，而漸失其所謂器；西人畢力於器，而有時暗合於道。"（《危言》第 1 卷，光緒十六年本）也就是說，中國之所以自然科學不發達，是因爲中國人歷來衹重視形而上的思想、文化層面的東西，而對於形而下的器物層面的自然科學不予重視。這種看法，在當時很有代表性，也很有影響。正是由此出發，他們提出了"中體西用"的主張。如湯震說："求形下之器，以衛形上之道。"（同前）薛福成說："今誠取西人器數之學，以衛吾堯舜禹湯文武周孔之道，俾西人不敢蔑視中華。"（《籌洋芻議·變法》，《薛福成選集》，上海人民出版社 1987 年版第 556 頁）

"中體西用"的問題涉及中西文化觀，本書將在後面專章探討。這裏需要指出的問題是，儘管"中體西用"論者找到了中國自然科學不發達的原因，並且，他們也强調嚮西方學習自然科學的必要性，但是，他們却仍然沿襲了傳統的認識，把中國人歷來重視的"道"作爲"體"和"本"，而把中國人歷來輕視的"器"，亦即自然科學作爲"用"和"末"。一言以蔽之，仍然沿襲了輕視自然科學的態度。回到與近代西方哲學與科學同步發展的比較上來，則仍然是一種不同步，乃至分離與衝突的狀態。

在如此的歷史和思想背景下，梁啓超的科學觀又如何呢？

第二節　梁啓超的科學觀

一、對中國缺乏科學與科學精神的認識與批判

考察梁啓超的科學觀，可以從批判、倡導與反思三個層面來展開。

從批判的層面來看，早年的梁啓超與他的“中體西用”前輩一樣，儘管也承認中國自然科學不發達的事實，但却並未表現出批判的態度。

1902年，梁啓超寫了《格致學沿革考略》一文，實際上是一篇自然科學簡史。在該文的前記中，他明確指出：“吾中國之哲學、政治學、生計學、群學、心理學、倫理學、史學、文學等，自二三百年以前，皆無以遠遜於歐西，而其所最缺者，則格致學也。”在該文的導言中，他又解釋說：“學問之種類極繁，要可分爲二端：其一，形而上學，即政治學、生計學、群學等是也；其二，形而下學，即質學、化學、天文學、地質學、全體學、動物學、植物學等是也。吾因近人通行名義，舉凡屬於形而下學，皆謂之格致。兩者相較，其繁頤雖相等，而形而上學之高尚，更過於形而下學。”（《飲冰室合集·文集之十一》第3—4頁）

承認中國缺乏自然科學，而哲學、政治學等並不弱於西方，並認定哲學、政治學等形而上的學問比形而下的格致學，亦即自然科學“高尚”。應該說，梁啓超在這裏的觀點，基本上還没有跳出“形而上者謂之道，形而下者謂之器”和“德成而上，藝成而下”等傳統思想的窠臼。

不過，在同一年所寫的《論中國學術思想變遷之大勢》中，我們却可以看到梁啓超不同於前人和流俗的獨特見解了。

該文設專節比較中國先秦學術與古希臘學術。在談到中國先秦學術的缺點時，他概括了六個方面，其中第一方面是缺乏論理（Logic）思想，也就是邏輯思想。第二方面便是缺乏物理實學，也就是説，與《格致學沿革考略》一樣，承認中國歷來缺乏自然科學。不過，關於這一點的論述，却值得引起重視。他説："凡學術思想之發達，恒與格致科學相乘，遠而希臘，近而當代，有明徵矣。"在他看來，古希臘蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德等人雖然與中國的諸子百家一樣，致力於"人道治理"的學問，不大重視自然科學，但是，額拉吉來圖、德謨頡利圖等人却堪稱"數千年格致先聲"，奠定了西方自然科學的基礎。"故希臘學界，於天道、物理、人治三者，調和均平，其獨步古今，良有由也。中國《大學》，雖著格物一目，然有録無書。百家之言雖繁，而及此者蓋寡。其間惟墨子剖析頗精，但當時傳者既微，秦漢以後，益復中絶。惟有陰陽五行之僻論，跋扈於學界，語及物性，則緣附以爲辭，怪誕支離，不可窮詰。馴至堪輿日者諸左道，迄今猶銘刻於全國人腦識之中。此亦數千年學術墮落之一原因也。"（《飲冰室合集·文集之七》第 34 頁）

這段論述的獨特之處在於：

第一，用極其簡練的語言描述了中國缺乏自然科學的狀況，以及這種狀況對中國人的危害。尤其是對"陰陽五行之僻論"、"堪輿日者諸左道"，"迄今猶銘刻於全國人腦識之中"的針砭，不僅在當時振聾發聵，而且在過去了整整一個世紀後的今天，也仍然具有現實意義。

第二，尤爲重要的在於，在這裏，梁啓超已不再像他的“中體西用”前輩和流俗見解那樣，認爲哲學、政治學等形而上的學問與形而下的自然科學不相關聯，甚至更加優越“高尚”，而是以他過人的敏鋭眼光，看到了二者之間的密切聯繫：“凡學術思想之發達，恒與格致科學相乘，遠而希臘，近而當代，有明徵矣。”而且，看到了由於自然科學不發達給整個學術思想帶來的危害：“此亦數千年學術墮落之一原因也。”其批判的態度十分鮮明。這樣，就使他在當時中國哲學與科學，理性精神與科學精神整體不同步、不協調的思想背景中脱穎而出，成爲先知先覺者。而這一點，對於形成他個人與理性精神相一致的科學精神是至關重要的。

事實也的確如此。我們看到，在與前文同屬《論中國學術思想變遷之大勢》，但續寫於 1904 年的“近世之學術”部分，梁啓超便對“科學的精神”作出了正面闡述：“所謂科學的精神何也？善懷疑，善尋間，不肯妄徇古人之成説、一己之臆見，而必力求真是真非之所存，一也；既治一科，則原始要終，縱説横説，務盡其條理，而備其佐證，二也；其學之發達，如一有機體，善能增高繼長，前人之發明者，啓其端緒，雖或有未盡，而能使後人因其所啓者而竟其業，三也；善用比較法，臚舉多數之異説，而下正確之折衷，四也。”（《飲冰室合集·文集之七》第 87 頁）

這一段闡述值得特别重視。

首先，它已不局限於科學作爲一門學科的認識，而是由“學科”層面上升到了“精神”層面。這種上升的突破性意義在於：科學精神作爲一種精神，並不局限於自然科學，而是涵蓋包括社會科學在内的整個“學術”，由此，便從根本上打通了自然科學

與社會科學，亦即當時所謂“道”與“器”、“體”與“用”、“本”與“末”，乃至“中學”與“西學”之間難以逾越的界限，具有十分重大的理論意義和實踐意義。

其次，把他在這裏所概括的科學精神與前文談到先秦學術時所概括的六個方面缺點（除了缺乏邏輯思想和物理實學外，依次是無抗論別擇之風、門户主奴之見太深、崇古保守之念太重、師法家數之界太嚴）相比，正好可以説明先秦學術整體缺乏科學精神，而不僅僅是缺乏自然科學的門類（物理實學）。這裏的重大意義還不在於對先秦學術本身的批判，而在於，這種越界的批判，打掉了“中體西用”論者和流俗見解對中國傳統文化（道）妄自尊大的盲目優越感，進而，在對待西學的態度上，就不僅是要引進形而下（器）層面的自然科學，而是更要引進形而上（道）層面的哲學、政治、文化等社會科學了。而這一點，正是以梁啓超爲健將的維新派與他們的前輩洋務派的根本區別之所在。

1904年以後，梁啓超又反覆對中國傳統學術缺乏科學精神的狀況加以批判。在1916年寫的《國民淺訓·不健全之愛國論》中，他針對一些人妄自尊大的國粹思想，尖鋭指出：“我國學者，憑瞑想，敢武斷，好作囫圇之詞，持無統系之説；否則注釋前籍，咬文嚼字，不敢自出主張。泰西學者，重試驗，尊辯難，界説謹嚴，條理綿密；雖對於前哲偉論，恒以批評的態度出之，常思正其誤而補其闕。故我之學皆虚，而彼之學皆實；我之學歷千百年不進，彼之學日新月異無已時。”（《飲冰室合集·專集之三十二》第19頁）這段褒貶分明的話，雖然没有標明以科學精神爲比較衡量尺度，但是，誰都可以看出來，與《論中國學術思想變

遷之大勢》中的比較，完全是一脈相承的。

1922 年，在《科學精神與東西文化》的著名講演中，梁啓超更是明確指出："中國人對於科學的態度，有根本不對的兩點。其一，把科學看得太低了太粗了。"在這一點裏，他剖析了"形而上者謂之道，形而下者謂之器"和"德成而上，藝成而下"的舊觀念對科學的輕視；指出了"中學爲體，西學爲用"思想的誤區。"其二，把科學看得太呆了太窄了。"在這一點裏，他指出，不少人，包括一些相對尊重科學的人，都沒有真正認識到科學的性質。"他們衹知道科學研究所產結果的價值，而不知道科學本身的價值。"這裏實際上是說，他們衹知道科學學科，而不知道科學精神。另一方面，"他們以爲衹有化學、數學、物理、幾何……等等纔算科學，以爲衹有學化學、數學、物理、幾何……等等纔用得着科學；殊不知所有政治學、經濟學、社會學……等等，衹要够得上一門學問的，没有不是科學。我們若不拿科學的精神去研究，便做哪一門子學問也做不成。"（《飲冰室合集·文集之三十九》第 2—3 頁）可見，在這裏，梁啓超已經提出了社會科學也同樣是科學，也同樣需要用科學的精神來進行研究的問題。對於科學的認識有了新的突破。

以上兩點，實際上是剖析了中國人之所以缺乏科學精神的原因。在此基礎上，梁啓超指出了中國學術界因爲缺乏科學精神而存在的五大病症：籠統、武斷、虛僞、因襲、散失。並總結說："以上五件雖然不敢說是我們思想界固有的病症，這病最少也自秦漢以來受了二千年。……試想，二千年思想界內容貧乏到如此，求學問的途徑榛塞到如此，長此下去，何以圖存？想救這病，除了提倡科學精神外没有第二劑良藥了。"（《飲冰室合集·文

集之三十九》第 8 頁）這段話，最爲明白無誤地表達了梁啓超對於科學精神的態度。要知道，這可是在他歐洲之行，反思“科學萬能之夢”之後所說。所以，對於我們瞭解梁啓超的科學觀尤其具有説服力。

二、對科學與科學精神的倡導

以上是從批判的層面考察了梁啓超的科學觀，下面再從倡導的層面來進行考察：

（一）乾嘉學派與梁啓超科學精神的淵源

在《清代學術概論》中，梁啓超回顧道：“啓超年十三，與其友陳千秋同學於學海堂，治戴、段、王之學。”（《飲冰室合集·專集之三十四》第 61 頁）在《三十自述》一文中，他也曾說：“十三歲始知有段、王訓詁之學，大好之。”（《飲冰室合集·文集之十一》第 16 頁）所謂“戴、段、王之學”或“段、王訓詁之學”，都是指的以戴震、段玉裁、王念孫、王引之爲代表的乾嘉學派中的“皖派”（與以惠棟爲首的“吴派”相對應）。乾嘉學派繼承古文經學的訓詁方法而加以條理發明，用於古籍整理和語言文字研究，從校訂經書擴大到史籍和諸子，從解釋經義擴大到考究歷史、地理、天文曆法、音律、典章制度，對於古籍和史料的整理，具有突出貢獻。由於乾嘉學派推崇漢儒樸實學風，反對宋儒空談義理，所以也被稱爲漢學或樸學。由於學海堂的創辦者、兩廣總督阮元也是乾嘉學派的學者，所以，學海堂的辦學宗旨和學風都具有濃厚的乾嘉學派精神，用梁啓超的話來説，是“以訓詁詞章課粵人”。而梁啓超對這種訓詁詞章之學“大好之”，並且，“至是乃決捨帖括以從事於此。不知天地間於訓詁詞章之外，

更有所謂學也。”(《三十自述》，引同前)

由此可見，梁啓超早年是深受乾嘉學派的學術訓練與學風熏陶的。而乾嘉學派以考證爲主的學術手段和以樸實爲特徵的學術風範，在梁啓超看來，正是科學精神的體現。《清代學術概論》列專節論述戴震及其科學精神，指出：“‘不以人蔽己，不以己自蔽’二語，實震一生最得力處。”並借用錢大昕和余廷燦對戴震的評價，標舉其“實事求是，不主一家”（錢大昕《戴震傳》語）與“無稽者不信”（余廷燦《戴東原先生事略》語，實即“無徵不信”）的學風：“蓋無論何人之言，决不肯漫然置信，必求其所以然之故；常從衆人所不注意處覓得間隙，既得間，則層層逼拶，直到盡頭處；苟終無足以起其信者，雖聖哲父師之言不信也。此種研究精神，實近世科學所賴以成立。”(《飲冰室合集·專集之三十四》第25—26頁）所謂“近世科學所賴以成立”的研究精神，也就是指培根、笛卡兒等人開創的與理性精神融合在一起的科學精神。如果加以比較的話，可以看得很清楚，梁啓超在這裏對戴震治學精神的概括，與對培根、笛卡兒思想與精神的概括是完全一致的。

不僅戴震如此，“戴門後學”段、王也同樣具有這樣的精神。梁啓超詳細研究了王念孫、王引之父子的治學方法，將其歸納爲注意、虚己、立説、搜證、斷案、推論等六個步驟。注意是發現“常人容易滑眼看過”的“特別研究之點”，如牛頓注意到蘋果落地的現象而發現地球引力，瓦特注意到沸水現象而悟出蒸汽機原理等等；虚己是“絶不許有一毫先入之見存，惟取客觀的資料，爲極忠實的研究”；立説是“非散漫無紀”，“先立一假定之説以爲標準”；搜證是不輕易將假定之説當作定論，而要“廣集證據”

加以斷案，最後纔推論到同類事物，得出結論。總歸起來，“一言以蔽之曰：用科學的研究法而已”。（同前，第 33—34 頁）

在對戴、段、二王等人仔細研究的基礎上，梁啓超把乾嘉學派視爲清代學術的“正統派”、全盛期的代表；尤其是以戴、段、二王爲代表的“皖派”，梁啓超認爲，其治學“空諸依傍”，並不盲從漢儒，所以，不應該被稱爲“漢學”，而就是正宗的“清學”，其基本治學精神就是求真求是的科學精神。

尤其值得注意的是，在具體論述戴震的治學方法時，梁啓超曾經對戴震所謂治學的“十分之見”與“未至十分之見”作了深入分析，認爲這實際上就是“科學家定理與假説之分”：“科學之目的，在求定理，然定理必經過假設之階級而後成。初得一義，未敢信爲真也，其真之程度，或僅一二分而已，然姑假定以爲近真焉，而憑藉之以爲研究之點。幾經試驗之結果，寖假而真之程度增至五六分、七八分，卒達於十分，於是認爲定理而主張之。其不能至十分者，或仍存爲假説以俟後人，或遂自廢弃之也。凡科學家之態度，固當如是也。”（《飲冰室合集·專集之三十四》第 27 頁）

這一段論述，令人想到胡適論科學方法的名言：“大膽的假設，小心的求證。”有意思的是，胡適這句名言最初是在 1919 年的《清代學者的治學方法》一文裏提出的，也是基於對乾嘉學派治學方法“暗合科學的方法”的認識，是杜威實驗主義方法論與乾嘉學派考證術相結合的産物。後來，胡適在自傳中不無得意地説：“在那個時候，很少人（甚至根本没有人）曾想到現代的科學法則和我國古代的考據學、考證學，在方法上有其相通之處。我是第一個説這句話的人。”（《胡適的自傳》，《胡適哲學思想資

料選》下册，華東師大出版社 1981 年版第 109 頁）

《清代學者的治學方法》的確早於《清代學術概論》發表，所以，如果説“大膽的假設，小心的求證”這句話是胡適第一個説，那是無可置疑的。但是，如果要説“在那個時候，很少人（甚至根本没有人）曾想到現代的科學法則和我國古代的考據學、考證學，在方法上有其相通之處”，那就大錯而特錯，大有“貪天之功爲己有”的味道了。因爲，早在 1904 年發表的《論中國學術思想變遷之大勢》的“近代之學術”部分，梁啓超就已經明確指出：“言泰西近世文明進步之原動力者，必推倍（培）根，以其創歸納論理學掃武斷之弊，凡論一事，闡一理，必經積纍試驗然後下斷案也。審如是也，則吾中國三百年來所謂考證之學，其價值固自有不可誣者。何也？以其由演繹的而進於歸納的也。”又概括説：“本朝學者以實事求是爲學鵠，頗饒有科學的精神。”並且，如本書前面所引述，對科學的精神作了四個方面的闡述和界定，繼而總結道：“凡此諸端，皆近世各種科學所以成立之由，而本朝之漢學家皆備之，故曰，其精神近於科學。”（《飲冰室合集·文集之七》第 86—87 頁）由此可見，梁啓超把現代科學法則與中國的考據學、考證學聯繫起來，認識到它們在方法上有相通之處，是遠遠早於胡適的。鐵證如山，不容抹煞。

當然，使梁啓超感到遺憾的是，“惜乎此精神僅應用於考古，而未能應用於自然科學界，則時代爲之也。”（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第 28 頁）正因爲有這樣的時代局限，所以，導致清代學術研究雖然“饒有科學精神”，但自然科學却並不發達。儘管如此，却並不影響我們得出結論説：梁啓超早年在廣州學海堂所受的乾嘉學派考證訓練和實事求是的學風熏

陶，的確在他的思想深處埋下了科學精神的種子，是他科學精神的淵源之一。

（二）對於西方“科學”概念的認識與理解

應當説，科學無國界。所以，用“西方”來做“科學”的限定詞，本身就不科學。不過，回到近代中國具體的歷史環境中加以考察，“科學”（science，所謂“賽先生”）這一概念，的確是從西方舶來。所以，對於近代的中國人來説，都有一個認識與理解的過程，梁啓超自然也不例外。

在梁啓超的著作中，較早提到“科學”一詞，還是指的科舉。例如在1896年寫的《變法通議·論變法不知本原之害》中説道：“科學不改，聰明之士皆務習帖括，以取富貴。”（《飲冰室合集·文集之一》第8頁）而對於從西方舶來的以自然科學爲主體的近代“科學”，則與當時流行的稱呼一樣，取《大學》中“格物、致知”的含義，稱爲“格致”或“格致學”。例如在1894年撰寫的《讀書分月課程》中，列在西學書目裏的，便有《格致須知》。

值得注意的是，即便是“格致”或“格致學”的稱呼，也是逐漸纔明確的。在1896年撰寫的《西學書目表序例》中，梁啓超曾經對當時所見到的“西書”加以分類。一類爲“西學諸書”，包括算學、重學、電學、化學、聲學、光學、汽學、天學、地學、全體學（即人體生理學）、動植物學、醫學、圖學；二類爲“西政諸書”，包括史志、官制、學制、法律、農政、礦政、工政、商政、兵政、船政；三類爲雜類之書，包括游記、報章、格致等等，總之是西人議論之書、無可歸類之書。（參見《飲冰室合集·文集之一》第123頁）縱觀他的分類，應該説，第一類基

本上屬於自然科學，亦即西方意義上的近代科學，可他却稱爲“西學”，在“雜類”裏面又有“格致”，不知指的是什麽。由此可見，還相當含混。

這種含混，在1902年撰寫《格致學沿革考略》時，便已經不存在了。前面已經提到，該文實際上是一篇自然科學簡史，如他在前記中所説，是要闡述“格致學之範圍，及其與他學之關係，乃至此學進步發達之情狀”。尤其值得注意的是，該文雖然稱爲“格致學”，但他在《導言》中却有所解釋，是“因近人通行名義”。而在該文的論述中，則已經多次使用“科學”一詞了。

這種“格致”與“科學”交互使用的情況，在同年寫的《論中國學術思想變遷之大勢》中表現尤爲明顯。如前所引，所謂“凡學術思想之發達，恒與格致科學相乘”。把“格致”與“科學”連在一起使用，最爲典型地體現出過渡狀態。而同樣在1902年寫的《論希臘古代學術》中，他談到亞里斯多德對哲學與科學的劃分時，在“科學”一詞後明確注釋道：“中國所謂格致學之類。”（《飲冰室合集·文集之十二》第63頁）則更是表明，這時的梁啓超，對於作爲學科的“科學”概念，認識已經是很清楚的了。正因爲如此，到1904年續寫《論中國學術思想變遷之大勢》的“近世之學術”時，他就可以不僅談論作爲學科的科學，而且上升到對“科學精神”加以界定。而到了1922年進行《科學精神與東西文化》的講演時，更是明確地把科學與科學精神引入政治學、經濟學、社會學等社會科學領域，與我們今天的認識和理解已經基本一致了。

（三）對科學與科學精神的大力倡導

儘管對“科學”這一概念的認識和理解有一個過程，但是，

梁啓超對科學與科學精神的倡導，却是一以貫之的。

如前所述，早在1894年的《讀書分月課程》中，梁啓超就把《格致須知》列入了必讀的西學書之中。在1896年撰寫的《西學書目表序例》中，梁啓超以紀曉嵐、阮元這兩位著名學者、飽學之士却用陰陽五行等神秘學説胡亂解釋自然現象爲例，指出："今夫五洲萬國之名、太陽地球之位，西人五尺童子，皆能知之。若兩公，固近之通人也，而其智反出西人學童之下，何也？則書之備與不備也。"紀曉嵐和阮元雖然是"近之通人"、飽學之士，但他們飽學的是"考據詞章帖括家言"，而並不懂得"西人聲光化電農礦工商諸學"，所以，在"五洲萬國之名、太陽地球之位"等科學知識面前，連西方的學童都不如。梁啓超深有感觸地説："今以西人聲光化電農礦工商諸學，與吾中國考據詞章帖括家言相較，其所知之簡與繁，相去幾何矣！"因此，他態度鮮明地强調："國家欲自强，以多譯西書爲本；學者欲自立，以多讀西書爲功。"（《西學書目表序例》，《飲冰室合集·文集之一》第123頁）並在同一年先後撰寫了《西書提要》、《西學書目表》、《西學書目表後序》、《讀西學書法》等文，廣泛介紹西學書籍，倡導學習西方科學知識。

在1897年撰寫的《湖南時務學堂學約》和《萬木草堂小學學記》這兩篇教學大綱中，梁啓超同樣把"西人一切格致製造之學"列爲讀書與窮理的重要内容。到了1902年，他不僅撰寫了《格致學沿革考略》這樣的專文，系統介紹西方從上古到近代的自然科學發展史，而且還撰寫了《論中國學術思想變遷之大勢》、《論希臘古代學術》等長文，把科學與科學精神納入中西學術思想的比較研究中，在批判中國傳統學術缺乏科學精神的同時，大

力倡導西方學術傳統中的科學精神。

在同年寫的另一篇文章《論學術之勢力左右世界》中，梁啓超更是滿腔熱忱地歌頌了哥白尼等學術“十賢”推動人類發展進步的偉大力量。而在他列舉的“十賢”之中，哥白尼、培根、笛卡兒、富蘭克林、瓦特、達爾文等人都是在科學方面有傑出貢獻的人物。此外，他還高度贊頌了物理學家牛頓、居里克（Guericke)、玻意耳（Boyle)，博物學家林奈（Linnaeus)，化學家普里斯特利（Priestley）等人對人類的傑出貢獻。在頌揚了上述科學家“聳動一世，餉遺後人”的豐功偉績後，他感嘆道：“嗚呼！今日光明燦爛如荼如錦之世界何自來乎？實則諸賢之腦髓之心血之口沫之筆鋒所組成之而莊嚴之者也！”（《飲冰室合集·文集之六》第110—115頁）毫無疑問，對這些科學家的頌揚，實質上是對科學與科學精神的頌揚。

正是在對科學與科學精神深刻認識的基礎上，梁啓超不僅在1904年續寫《論中國學術思想變遷之大勢》的“近世之學術”部分時，首次給“科學精神”作了較爲全面的闡釋與界定，而且，在這之後，還多次對科學與科學精神加以論述。例如在《清代學術概論》中，除了前述對戴震、二王父子治學中科學精神的論述外，他還總體概括道：“清儒之治學，純用歸納法，純用科學精神。此法此精神，果用何種程序始能表現耶？第一步，必先留心觀察事物，覷出某點某點有應特別注意之價值；第二步，既注意於一事項，則凡與此事項同類者或相關係者，皆羅列比較以研究之；第三步，比較研究的結果，立出自己一種意見；第四步，根據此意見，更從正面旁面反面博求證據，證據備則泐爲定說，遇有力之反證則弃之。凡今世一切科學之成立，皆循此步

驟，而清考證家之每立一說，亦必循此步驟也。”（《飲冰室合集·專集之三十四》第45頁）

這一段論述，與前述幾段的不同之處在於，特别突出了“比較研究”。比較研究在20世紀乃至當今的學術研究，尤其是文學、文論、文化研究中成爲不可或缺的重要方法，而在這裏我們可以看到，梁啓超把比較研究視爲科學方法與科學精神中的重要一環，其方法意識之明確，其論述時間之早，在學術史上是有重要意義的。關於這一點，本書在後面的章節結合梁啓超的比較文學與比較文化研究還會進一步加以探討。

在1922年的《科學精神與東西文化》講演中，梁啓超更是從正面對科學與科學精神下了簡明扼要的定義：“有系統之真智識，叫做科學；可以教人求得有系統之真智識的方法，叫做科學精神。”並從求真智識、求有系統的真智識、可以教人的智識三個層次上作了詳細闡述。對於求真智識來説，關鍵在一個“真”字。“我們想對於一件事物的性質得有真知灼見，很是不容易。要鑽在這件事物裏頭去研究，要繞着這件事物周圍去研究，要跳在這件事物高頭去研究，種種分析研究結果，纔把這件事物的屬性大略研究出來。”對於求有系統的真智識來説，關鍵在於“系統”。“系統有二，一竪二横。横的系統，即指事物的普遍性；竪的系統，指事物的因果律。”對於可以教人的智識來説，關鍵在於“可以教人”。因爲“倘若智識不可以教人，無論這項智識怎樣的精神博大，也等於‘人亡陣息’，於社會文化絶無影響。”而“中國凡百學問，都帶一種‘可以意會不可以言傳’的神秘性，最足爲智識擴大之障礙。”（《飲冰室合集·文集之三十九》第3—7頁）正是由此出發，梁啓超對中國傳統學術總體説來缺乏科學

精神，存在籠統、武斷、虛僞、因襲、散失的病症進行了針砭。

從上可見，梁啓超對科學與科學精神的倡導的確是一以貫之的，而且，認識越來越明確，越來越深刻。在今天，當人們説到科學精神，説到“賽先生”的時候，總是習慣於把它與“五四”連在一起。但我們在這裏却可以看得很清楚，早在“五四”之前，梁啓超就已經在大力倡導與追求“賽先生”了。衹不過，這種倡導與追求，在當時没有蔚然成風，形成時代潮流罷了。令人吃驚的倒在於，當“五四”時代追求“賽先生”與“德先生”真正蔚然成風，形成時代潮流時，歐游歸來的梁啓超，却冒天下之大不韙，發表了《歐游心影録》，對“科學萬能之夢”進行了反思與質疑，給當時正高舉科學大旗，熱衷於追求科學精神的新文化運動先鋒們迎頭潑了一盆冷水，惹起了軒然大波。梁啓超也因此而再次遭到“善變”的指責。人們由此把他視爲反科學的領軍人物，並認爲，他對科學的這種態度，這種不合時宜地逆歷史潮流而動，正是他在“五四”以後日益趨於保守與落伍的明證。這究竟是怎麽一回事呢？梁啓超真是這樣反覆無常嗎？顯然，要全面而深入地瞭解梁啓超的科學觀，就不得不探討他對“科學萬能之夢”的反思與質疑。

三、對“科學萬能之夢”的反思與質疑

首先需要明確的是，《歐游心影録》是建立在梁啓超目睹了第一次世界大戰後歐洲各國百孔千瘡、滿目淒凉景象的基礎上的，他的反思，實際上包括近代以來歐洲社會歷史、政治、經濟、文化思想等各個方面。有關他對進化史觀、中西文化觀乃至近代歐洲文學等方面的反思，本書將在後面的章節分別探討，這

裏，祗是就他對“科學萬能之夢”的反思加以分析。

“科學萬能之夢”是《歐游心影録》上篇第七節的標題，僅從這個標題，就已經可以見出梁啓超對“科學萬能”的態度。在這一節，他開宗明義地指出：“大凡一個人，若使有個安心立命的所在，雖然外界種種困苦，也容易抵抗過去。近來歐洲人，却把這件没有了。爲什麽没有了呢？最大的原因，就是過信‘科學萬能’。”（《歐游心影録節録》，本篇引文均見於《飲冰室合集·專集之二十三》第10—12頁）過信“科學萬能”，竟然成了歐洲人失去安心立命所在的最大禍害！爲什麽呢？

梁啓超分析道：“近代人因科學發達，生出工業革命，外部生活變遷急劇，内部生活隨而動摇。”儘管外部生活受到科學發達的衝擊，但人們的内部生活，原本可以靠宗教和哲學來支撑。殊不知，“科學昌明以後，第一個致命傷的，就是宗教。”因爲，根據達爾文生物進化的科學原理，“人類本從下等動物蜕變而來，哪裏有什麽上帝創造？……宇宙間一切現象，不過物質和它的運動，哪裏有什麽靈魂？更哪裏有什麽天國？”

宗教如此，哲學也同樣名存實亡。“老實説一句，哲學家簡直是投降到科學家的旗下了。依着科學家的新心理學，所謂人類心靈這件東西，就不過物質運動現象之一種，精神和物質的對待，就根本不成立。所謂宇宙大原則，是要用科學的方法試驗得來，不是用哲學的方法冥想得來的。”哲學家投降到科學家旗下的結果，是出現了一批“唯物派的哲學家”，他們“托庇科學宇下建立一種純物質的純機械的人生觀，把一切内部生活外部生活，都歸到物質運動的‘必然法則’之下。……硬説人類精神，也不過一種物質，一樣受‘必然法則’所支配。於是人類的自由

意志，不得不否認了。意志既不能自由，還有什麼善惡的責任？我爲善，不過那‘必然法則’的輪子推着我動；我爲惡，也不過那‘必然法則’的輪子推着我動。和我什麼相干？如此說來，這不是道德標準應如何變遷的問題，真是道德這件東西能否存在的問題了。”

由此可見，科學代替宗教和哲學的結果，又帶來了道德的淪喪。梁啓超因此而警示道：“現今思想界最大的危機，就在這一點！”

進一步的問題在於，思想的危機必然帶來社會的危機：“宗教和舊哲學既已被科學打得個旗靡轍亂，這位‘科學先生’便自當仁不讓起來，要憑他的試驗發明個宇宙新大原理。却是那大原理且不消說，敢是各科各科的小原理，也是日新月異，今日認爲真理，明日已成謬見。新權威到底樹立不起來，舊權威却是不可恢復了。所以，全社會人心，都陷入懷疑沉悶畏懼之中，好像失了羅針的海船，遇着風遇着霧，不知前途怎生是好。”也就是說，科學自以爲萬能，把宗教、哲學、道德都取代了，自己却又無能爲力。這樣一來，各種莫名其妙的思想便乘虛而入，“那些什麼樂利主義、强權主義越發得勢。死後既沒有天堂，衹好盡這幾十年盡地快活；善惡既沒有責任，何妨盡我的手段來充滿我個人欲望。然而享用的物質增加速率，總不能和欲望的騰升同一比例，而且沒有法子令他均衡。怎麼好呢？衹有憑自己的力量自由競爭起來。質而言之，就是弱肉强食。”梁啓超由此推論：“這回大戰爭，便是一個報應。”

通過上述分析，梁啓超認爲，“科學萬能”的根本迷誤在於它導致了“純物質的純機械的人生觀”，“在這種人生觀底下，那

麽千千萬萬人前脚接後脚地來這世界走一趟住幾十年，幹什麽呢？獨一無二的目的就是搶麵包吃，不然就是怕那宇宙間物質運動的大輪子缺了發動力，特自來供給它燃料。”他質問道：“果真這樣，人生還有一毫意味，人類還有一毫價值嗎？”

最後，梁啓超對“科學萬能之夢”作出了歷史總結：“當時謳歌科學萬能的人，滿望着科學成功，黄金世界便指日出現。如今功總算成了，一百年物質的進步，比從前三千年所得還加幾倍。我們人類不惟没有得着幸福，倒反帶來許多灾難。好像沙漠中失路的旅人，遠遠望見個大黑影，拼命往前趕，以爲可以靠他嚮導。哪知趕上幾程，影子却不見了，因此無限凄惶失望。影子是誰？就是這位‘科學先生’。歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今却叫起科學破産來，這便是最近思潮變遷一個大關鍵了。”

這段文字，如果不標明作者，不僅使人難以想象是出自啓蒙思想家梁啓超的筆下，恐怕還會被誤認爲是西方現代主義者對“科學萬能”的啓蒙信條的批判哩。實事求是地説，梁啓超對“科學萬能”的反思與批判，的確與現代主義思想家對西方近代文明的反思與批判有異曲同工之處。因爲，正是第一次世界大戰，粉碎了西方人自啓蒙運動以來對西方文明的樂觀主義理想。對灾難的反思使人們意識到，戰争的爆發，並非近代文明的異物，而就是近代文明的直接産物。因此，西方的有識之士，在戰後也紛紛對啓蒙思想家所標榜的理性精神、科學精神和進化史觀等啓蒙現代性的核心精神進行反思。一言以蔽之，第一次世界大戰後的歐洲，正處在本書緒論所論及的兩種現代性激烈衝突的思想與文化境遇中。而梁啓超正好在此時親歷歐洲，廣泛接觸了社會各個方面，尤其是思想文化領域的各種人士（例如著名哲學家

柏格森，以及柏格森的老師蒲陀羅等)，與他們進行頻繁的思想交流，親身感受到了他們進行反思與質疑的思想與文化氛圍，而以梁啓超的敏感與睿智，受其深刻影響是不言而喻的。

事實上，不僅梁啓超對“科學萬能之夢”的歷史總結具有現代主義的味道，就是他在《歐游心影録》中對現代都市生活的描述，也讓人聯想到波德萊爾等現代主義作家的作品。因此，梁啓超對“科學萬能”的反思，雖然在當時不合“五四”新文化運動高舉科學大旗的時宜，但是，當我們把歷史的鏡頭推得更遠、更爲寬廣的時候，當我們從兩種現代性衝突的角度來重新加以審視的時候，就可以發現，梁啓超是 20 世紀中國罕見的對於西方近現代科學文化進行現代性反思的學者之一，這不僅不是他保守與落伍的明證，反倒是他思想超前的又一體現。

更何況，梁啓超反思“科學萬能之夢”，並非反對科學與科學精神本身。這一點，梁啓超自己説得非常清楚。在對“科學萬能之夢”進行反思後，他特地加了一段文字申明：“讀者切勿誤會因此菲薄科學。我絶不承認科學破産，不過也不承認科學萬能罷了。”在展望歐洲文明的未來時，他也説道：“科學萬能説，當然不能像從前一樣的猖獗，但科學依然在它自己範圍内繼續進步。”如果不把科學發明用於戰争，而是“好好地拿來應用，物質文明，一定更加若干倍發達。”(《飲冰室合集·專集之二十三》第 20 頁) 不僅如此，正如本書前面已經提到的那樣，1922 年 8 月，梁啓超在南通作《科學精神與東西文化》的著名講演時，仍然大力提倡科學與科學精神。1923 年，當張君勱和丁文江這兩位跟隨梁啓超歐游的私淑弟子發起科學與玄學的著名論戰時，梁啓超又發表了《人生觀與科學》一文，進一步表明自己對於科學

的態度："人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的；却有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的。"具體而言，則是："人生關涉理智方面的事項，絶對要用科學方法來解決；關涉情感方面的事項，絶對地超科學。"（《飲冰室合集·文集之四十》第23頁，第26頁）

因此，誠如張灝在比較梁啓超與"五四"一代人時所指出："五四"一代人具有"科學崇拜"，"對他們來説，科學是解決一切人類問題的萬能鑰匙"，而"梁的文章並沒有表現出這種科學崇拜。雖然西方的世俗知識占有突出的位置，但科學還沒有作爲一件法寶，作爲振興中國的萬能鑰匙出現。"（《梁啓超與中國思想的過渡》第214頁）也就是説，梁啓超雖然倡導科學與科學精神，但却沒有達到科學崇拜的程度，也並沒有提出"科學救國"的設想。簡言之，則如勒文森所説，梁啓超"承認科學的價值而又關心定出它的活動範圍"。（《梁啓超與中國近代思想》第286頁）沒有科學崇拜也罷，爲科學定出活動範圍也罷，都不能説明梁啓超反科學，恰恰相反，在一定程度上，倒是正説明了梁啓超對科學的科學態度。

第三節　梁啓超文論中的科學方法

梁啓超不僅在理論上倡導科學與科學精神，而且，還在學術研究的實踐中身體力行，努力貫徹科學精神，嘗試科學方法。關於這一點，有他的自白可供參考："我雖不懂自然科學，但嚮來也好用科學方法做學問。"（《自鑒序》，《飲冰室合集·文集之四十一》第1頁）用他的學術實踐來檢驗這句自白，應該説，是符合

實際情況的。

閱讀梁啓超的著作，可以感受到一個明顯的特點，無論是他的史學著作，還是文論和其他著作，在進行具體研究的同時，總是喜歡對研究方法本身進行探討，甚至，還有一些著述，本來就是專門探討方法問題的。著名的如《中國歷史研究法》及《中國歷史研究法補編》、《先秦政治思想史》中的《研究法及本書研究之範圍》、《儒家哲學》中的《儒家哲學的研究法》、《古書真僞及其年代》中的《辨別僞書及考證年代的方法》，以及《治國學的兩條道路》、《國學入門書要目及其讀法》、《要籍解題及讀法》、《作文教學法》、《讀西學書法》等等。總起來看，梁啓超對治學方法的特別關注，在近代學者中是比較突出的。在他之後的胡適，更以喜歡探討方法著稱。不管胡適是否受到過梁啓超的影響，兩位學者前後相繼，把科學精神與科學方法引入在這方面十分匱乏的中國學術領域，對於建立現代學術規範，顯然具有重要意義。

不僅如此，在梁啓超對歷史、文學與其他各個學科的研究中，還可以見到各種科學方法的具體運用，諸如術語運用與定義詮釋，演繹推理與歸納推理，分類解析與系統綜合，圖表運用與統計方法等等。囿於研究範圍，本書主要就他在文論中的科學方法運用，進行舉證分析。當然，恰好是在文論中的科學方法運用，尤其具有促進中國文論由古典嚮現代轉型的現代性意義。

一、術語運用與定義詮釋

術語運用與定義詮釋，在今天已經是中學生也非常熟悉的常識，把它們視爲科學方法來加以探討，似乎有些小題大做。但

是，當我們把視野轉到 19 世紀末 20 世紀初，並聯繫到中國傳統文論的獨特性來考察時，那就不是小題大做，而是大有“做”的必要了。

本書前面已經提到，在《科學精神與東西文化》的著名講演中，梁啓超曾一針見血地指出：“中國凡百學問，都帶一種‘可以意會不可以言傳’的神秘性，最足爲智識擴大之障礙。”在列舉了中醫和禪學作爲典型例證後，梁啓超再次强調：“中國所有學問的性質，大抵都是如此。”（《飲冰室合集·文集之三十九》第 7 頁）遺憾的是，梁啓超没有在此專門列舉中國古代文論，而衆所周知，以詩話詞話爲代表的中國傳統文學理論與批評，正是具有這種“可以意會不可以言傳”的神秘性特徵的典型。

從老子的“道可道，非常道；名可名，非常名”、“大音希聲，大象無形”，到莊子的“天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不説”、“言者所以在意，得意而忘言”；從孔子論詩歌的興、觀、群、怨，到孟子論讀詩的“以意逆志”；從文章的“文氣説”、“風骨論”，詩歌的“妙悟説”、“神韻説”，到審美的“滋味説”、“意境論”；乃至卷帙浩繁的詩話詞話與小説評點著作。如此等等，形成了中國古代源遠流長的直觀式、感悟式、印象式文學理論與批評傳統。

這種傳統，固然有貼近文藝、形象直觀、簡潔生動、藴含豐富等優勢，但却缺乏明晰性、準確性與嚴密性，含混模糊、似是而非，令人費解難懂。就像老子對“道”的描述一樣：“道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”（《道德經》第 21 章）恰如梁啓超所批評：“帶一種‘可以意會不可以言傳’的神秘性，最足爲智識擴大之障礙。”而這種“惚兮

恍兮”、“恍兮惚兮”，類似於霧裏看花的狀況，這種“可以意會不可以言傳”的神秘性的造成，基本原因之一，正在於缺乏含義準確、明晰，可供學者共同交流與運用的學術用語，更缺乏對術語内涵的嚴格定義。

隨着漢語寫作語言的白話化和以科學文化爲標志的現代學術的建立，中國傳統文論的現代性轉换成爲别無選擇的必由之路。而進行科學研究，建立現代學術規範的基礎，首先即在於有一批含義準確、明晰，可供學者共同交流與運用的學術用語。在這樣的轉折時期，梁啓超以其慣有的學術敏感與自覺，在文論中有意識地注重術語的運用與創新，並對術語的内涵進行嚴格定義。顯而易見，在此意義上的術語運用與定義詮釋，就不是什麽“小題”，也不是雕蟲小技，而是具有十分重大的現代性學術意義了。

術語的本質是概念，概念及其定義實際上是密不可分的最基本的科學方法。根據現代思維科學的原理，概念是反映對象的特有屬性的思維形式，是人們通過實踐，從對象的許多屬性中，抽出其特有屬性概括而成。科學認識的成果，都是通過形成各種概念來總結和概括的。而任何概念，都必須運用語言形式，亦即語詞來表達。因此，語詞運用的準確、明晰與否，直接關係着概念的清楚與否，同時，也反映出思想是否清楚明白。而定義詮釋，則是揭示概念内涵或語詞意義的基本方法。

在前述《科學精神與東西文化》的講演中剖析中國傳統學術“籠統”的病症時，梁啓超指出其表現之一便是“用語籠統——往往一句話容得幾方面解釋”。(《飲冰室合集·文集之三十九》第7頁）也就是説，語詞的意義不够準確、明晰，造成“公説公有理，婆説婆有理”的狀況，難以進行學術交流與思想交鋒。在同

一時期所寫的《翻譯文學與佛典》中，梁啓超也指出："我國自漢以後，學者唯古是崇，不敢有所創作，雖值一新觀念發生，亦必印嵌以古字，而此新觀念遂晻没於囫圇變質之中。一切學術，俱帶灰色，職此之由。"

也就是説，自漢代以來"一切學術，俱帶灰色"的重要原因之一在於：雖然有了新觀念，但却没有創造出準確、明晰的新語詞進行表達，而是沿襲"囫圇變質"的舊語詞（"印嵌以古字"），其結果是使新觀念"晻没於囫圇變質之中"，阻礙了學術的發展與創新。正是基於這樣的認識，梁啓超在文中高度評價了佛經翻譯文學對"國語實質之擴大"的貢獻。這種貢獻在於："學者對於梵義，不肯囫圇放過，搜尋語源，力求真是"，創造出若干新語詞。而"語也者，所以表觀念也"，增加新語詞的結果，是增加了新觀念，推動了學術的發展與創新。（參見《飲冰室合集·專集之五十九》第27—28頁）

正是基於對學術史上正反兩方面經驗的總結，梁啓超在文論中十分注重術語的運用與創新，並形成了喜歡下定義的學術特點。

有關梁啓超對文論術語的運用與創新，在他的著作中隨處可見，成功的例證如在《論小説與群治之關係》中引進西方文論術語的"寫實派"與"理想派"（"浪漫派"）爲小説流派分類，並在《中國韻文裏頭所表現的情感》中，用來對中國古代文學進行比較研究，甚至，還在《中國韻文裏頭所表現的情感》與《情聖杜甫》中進一步把"寫實"發揮爲"半寫實"，用來概括杜甫詩歌的特徵。又如在《自由書·烟士披里純（Inspiration）》一文裏引進西方文論術語的"靈感"，用來對那些動輒講究定規，要求

作文必須遵守法度的“東烘學究”進行抨擊；在《譯印政治小説序》等文章中引進西方文論術語的“政治小説”，用以進行小説界革命。獨特的例證如在《中國韻文裏頭所表現的情感》中提出詩歌“奔迸的表情法”、“迴蕩的表情法”、“蘊藉的表情法”；在《作文教學法》中提出記叙文寫作的“側重法”、“類概法”、“鳥瞰法”、“移進法”等創新術語。有關梁啓超運用這些術語的情況及其意義，本書在後面的相關章節還將分别進行深入評析，這裏衹是用以舉證他對文論術語的運用與創新。

值得注意的是，梁啓超對於文論術語，絶不衹是簡單提出或隨意運用，而總是伴隨着嚴格的定義詮釋。正如上文所説，喜歡下定義，成了梁啓超十分突出的學術特點。而這個特點的形成，實際上也與他倡導西方的科學精神密切相關。早在 1902 年的《論中國學術思想變遷之大勢》中比較中國先秦學派與古希臘學派時，梁啓超就曾指出：“大抵西人之著述，必先就其主題，立一界説，下一定義，然後循定義以縱説横説。”（《飲冰室合集·文集之七》第 34 頁）正是吸取“西人”的這種科學精神，梁啓超逐漸形成了自己的學術特點。

以《作文教學法》爲例，梁啓超在提出記叙文的每一種寫作法之後，必定以定義加以詮釋，然後再根據定義“縱説横説”，透徹闡述。例如：“側重法專注重題中某一點或某幾點，其餘或帶叙或竟不叙。”在作出這樣的定義詮釋後，以一篇範文作例證進行分析，然後再論述這種寫作法的優點：“凡遇着一個廓大的題目，應該叙述的有許多部分，最好專擇一部分爲自己興味所注者以之爲主，其餘四方八面觀察都拱衛着它，自然會把這部分的真相看得透、説得出，别的部分，衹好讓别人去研究説明。這種

方法，雖然可以説是文學家取巧，其實也是做學問切實受用的一種途徑。”不僅如此，還進一步强調，選取的側重點應該是“題目最重的地方”，以及觀察點可以有方方面面等等。（《飲冰室合集·專集之七十》第8—9頁）不僅“側重法”如此，“類概法”、“鳥瞰法”和“移進法”的論述也都無不這樣展開，而且還加以互相比較。真正做到了“循定義以縱説横説”，與中國傳統文論印象式、隨感式的方式截然不同，而體現出現代文論的特徵。

二、演繹推理與歸納推理

由概念與定義出發，必然導致對邏輯學的重視。衆所周知，邏輯學（logic）導源於古希臘的邏各斯（logos）傳統，因此，對於中國來説，邏輯學是從西方舶來的學科。明代時，邏輯學傳入中國，被譯爲“名理”或“辯學”；到了近代，嚴復將其譯爲“名學”。梁啓超認爲，這些譯法，“實用九流‘名家’之舊名，惟於原語意，似有所未盡。”因此，根據日本的譯法，改譯爲“論理學”。（《墨子之論理學·附言二》，《飲冰室合集·文集之三十七》第55頁）從這裏，也可以再次見出梁啓超對術語運用的重視與創新。

梁啓超對論理學非常重視，早在《論中國學術思想變遷之大勢》中比較中國先秦學派與古希臘學派時，他就不無遺憾地把“論理（logic）思想之缺乏”作爲先秦學派之所短的首要一條，並指出具有論理學傳統的西方學術優勢：“其持論常圓滿周到，首尾相赴，而真理愈析而愈明。”（《飲冰室合集·文集之七》第33頁）

對論理學的重視，成爲梁啓超在先秦學派中對墨子情有獨鍾

的重要原因之一。因爲，在梁啓超看來，墨子是在中國古代罕見的具有論理思想的哲學家，“持論理學最堅而用之最密”。(《墨子之論理學》，《飲冰室合集·文集之三十七》第 55 頁）自 1904 年開始，梁啓超先後撰寫了《墨子之論理學》(1904)、《子墨子學説》(1904)、《墨經校釋》(1920)、《墨子學案》(1921) 等著作，其中一個重要內容，就是闡發墨子的論理思想。在《墨經校釋》的自序中，梁啓超感慨道：“在吾國古籍中，欲求與今世所謂科學精神相懸契者，《墨經》而已矣！《墨經》而已矣！”（《飲冰室合集·專集之三十八》第 1 頁）實際上，是把論理思想視爲科學精神的表現。不僅如此，在《墨子之論理學》中，他還把論理學視爲現代學術得以建立的基礎：“凡一學說之獨立也，必排斥他人之謬誤，而揭櫫一己之心得。若是者，必以論理學爲之城壁焉。其難他說也，以違反於論理原則者摘其伏，則所嚮無敵矣；其自樹義也，以印合於論理原則者證其真，則持之成理矣。”(《飲冰室合集·專集之三十七》第 55 頁）

正是基於這樣的認識，梁啓超在自己的著作，包括文論著作中廣泛運用論理學方法，而其中最重視的，又是演繹推理和歸納推理這兩種最基本的推理方法。

在《作文教學法》中研究“論辯文”的寫作法時，梁啓超根據當時的通譯，把論理學改稱爲“邏輯”或“思辯學”，並强調説：“凡作論辯文，斷不許違背思辯學的法則。”在他看來，思辯學的法則，“最要關鍵”的，便是“思辯學的推理方法”。而“思辯學的推理方法有兩種：先知道一個普遍原則，然後用這原則去推論它所包含的那一類事物之任何部分，叫做演繹推理，亦叫做形式的思辯學；先觀察一類事物中之各部分，根據各個實例求出

普遍原則，叫做歸納推理，亦叫做實質的思辯學。想做成一篇能立能破的論辯文，這兩種推理方法都要應用。”

不過，如果從文章的組織結構考慮，演繹推理似乎用得更爲普遍。“演繹推理最簡要的形式，是用三句積叠成段：第一句叫做大前提，第二叫做小前提，第三句叫做斷案。”“凡論辯文，無論短至十幾個字，長至幾萬字，總不外用這三層組織成文。”他以賈誼的名篇《過秦論》爲例進行分析。《過秦論》雖然是一篇長文，但是，“我們試把思辯形式排列出來，其實不外三句：一、守國要用仁義＝大前提；二、秦不以仁義守國＝小前提；三、所以秦國不能守＝斷案。”（《飲冰室合集·專集之七十》第37—39頁）由此可見，不僅可以用演繹推理來進行寫作，而且，也可以用它來分析文章，起到以簡馭繁，提綱挈領的作用。

儘管演繹推理對於文章的組織結構很有作用，但是，演繹推理畢竟衹是“形式的思辯學”，衹能保證形式，亦即推論過程的正確，不能保證内容，亦即“實質”的正確；何況，也“衹能推論其所已知之理”。而歸納推理則不僅“專以研窮其所未知之理”，而且可以“檢點舊定理的真假”，具有内容，亦即“實質”的正確性，所以，最適用於“考察真理之所存”。因此，梁啓超實際上更重視的是歸納推理。在《墨子之論理學》中，梁啓超高度評價由培根首創的歸納推理：“實論理學界一大革命，而近世歐美學者所群推爲不朽之業者也。”甚至認爲：“培根氏所以獨荷近世文明初祖之名譽者，皆以此也。而數百年來全世界種種學術之進步，亦罔不賴之。”（《飲冰室合集·專集之三十七》第68—69頁）

對歸納推理的高度重視，也成爲梁啓超推崇乾嘉學派具有科

學精神的重要原因之一。如本章第二節所述，他在《清代學術概論》中贊揚："清儒之治學，純用歸納法，純用科學精神。"（《飲冰室合集·專集之三十四》第45頁）把歸納推理視爲科學精神的同位語。而他自己治學，包括在文論中，也經常采用歸納推理。例如他在《釋"四詩"名義》一文中提出《詩經》的"南"與"風"、"雅"、"頌"一樣，都是一種詩體，所謂"四詩"，不是指"風"、"大雅"、"小雅"、"頌"，而就是指"南"、"風"、"雅"、"頌"。其論證方式，就是根據"我所搜集的證據"，歸納推理而得出的結論。（參見《飲冰室合集·專集之七十四》第93—94頁）諸如此類的例證，在梁啓超的文論著作中還有不少。

其實，就在梁啓超最著名的小説界革命理論中，也有運用演繹推理和歸納推理的典型例證。

在《譯印政治小説序》中，梁啓超推崇西方的政治小説，把它視爲變革政治的工具，其理由是因爲"彼美、英、德、法、奥、意、日本各國政界之日進，則政治小説爲功最高焉。"（《飲冰室合集·文集之三》第35頁）根據西方各國和日本已經分别利用政治小説取得政治變革成功的經驗，推論出凡是要取得政治變革成功，都應該充分利用政治小説的總體結論。以分推總，正是歸納推理的典型運用。

在小説界革命的宣言《論小説與群治之關係》中，梁啓超提出了著名的"欲新……必新"公式。其實，這個公式的表達，正是一段演繹推理。其大前提是："欲新一國之民，不可不先新一國之小説。"其被省略了的小前提是：新一國之民的内容包括道德、宗教、政治、風俗、學藝、人心、人格等方方面面。由此而得出其結論："故欲新道德，必新小説；欲新宗教，必新小説；

欲新政治，必新小説；欲新風俗，必新小説；欲新學藝，必新小説；乃至欲新人心，欲新人格，必新小説。”

而該文的後半部分則顛倒過來，采用歸納推理，再次論證了小説界革命的必要性。其歸納的前提材料是密切相關的兩大系列，即傳統小説對中國人的思想與行爲的深刻影響。其思想方面的深刻影響在於：“吾中國人狀元宰相之思想何自來乎？小説也；吾中國人佳人才子之思想何自來乎？小説也；吾中國人江湖盜賊之思想何自來乎？小説也；吾中國人妖巫狐鬼之思想何自來乎？小説也。”其行爲方面的深刻影響，更是不勝枚舉，梁啓超一連用了五段“惟小説之故”的排比，歷數傳統小説對“我國民”的蠱惑與毒害，由此得出“吾中國群治腐敗之總根原”在於小説的總前提，並順理成章地推出結論：“故今日欲改良群治，必自小説界革命始；欲新民，必自新小説始。”（《飲冰室合集·文集之十》第6—10頁）邏輯性非常嚴謹，不容辯駁。

遺憾的是，這樣一篇邏輯嚴謹，反覆推論的文章，竟然被人認爲是“一篇邏輯混亂，論證匱乏的論文”，“與他的其他理論著作一樣，議論磅礴而説理浮泛”。其實，説這話的人自己也感到不理解，不知爲什麽，“梁啓超的結論幾乎成爲時代的見解”。（劉納《嬗變——辛亥革命時期至五四時期的中國文學》，中國社會科學出版社 1998 年版第 58 頁，第 57 頁）在我看來，原因正在於，作爲小説界革命宣言，《論小説與群治之關係》不僅“議論磅礴”，而且論證充分，邏輯嚴謹；使讀者不僅受到氣勢感染，而且更感受到理性的力量，不得不信服。衹有這樣，纔有可能“成爲時代的見解”。不然的話，真是“邏輯混亂，論證匱乏”而又“説理浮泛”，怎麽可能達到如此深入人心的程度呢？豈不成

了咄咄怪事?

也許，認爲梁啓超的著作“議論磅礴而説理浮泛”的觀點，還有一定的代表性。因此，本書在後面的章節分析《論小説與群治之關係》有關小説“不可思議”的藝術魅力的論述時，還將進一步深入探討。通過這些探討，尤其是本章對梁啓超的科學精神以及梁啓超文論中科學方法的考察，我認爲，不僅《論小説與群治之關係》不是“一篇邏輯混亂，論證匱乏的論文”，就是梁啓超的其他理論著作，也並非“議論磅礴而説理浮泛”。换言之，“議論磅礴”是真，而“説理浮泛”則不然。

三、分類解析與系統綜合

分類是以對象的本質屬性或顯著特徵爲根據而進行的劃分。對於紛繁複雜的研究對象，分類是行之有效的科學方法。梁啓超對分類的方法非常熟悉，並時常在各種著作，包括文論中采用。在《作文教學法》中論述記叙文寫作的“類概法”時，梁啓超指出：“凡記載條理紛繁之事物，欲令眉目清楚，最好用這方法。用這方法最要注重的工夫是分類。”而關於分類，梁啓超闡述道：“分類所必要的原則有三：第一要包括；第二要對等；第三要正確。包括是要所分類能包含該事物之全部；對等是要所分類性質相等；正確是要所分類有互排性不相含混。”在舉出各種例證加以説明後，梁啓超又强調説：“同是一種材料，組織得好，費話少而能令讀者瞭解，且有興味；組織得不好，便恰恰相反。想學記載文的組織文嗎？分類便是最重要的一步工夫了。”（《飲冰室合集·專集之七十》第11—13頁）

其實，《作文教學法》一文本身，就是運用分類進行寫作法

研究的典範。該文首先把文章分爲記載文、論辯文、情感文三大類。然後又把記載文分爲記物件之内容或狀態、記地方之形勢或風景、記個人之言論行事及性格、記事件之原委因果四小類；把論辯文分爲説諭、倡導、剖釋、質駁、批評五小類。在進一步研究記載文的記述方法時，又再分爲側重法、類概法、鳥瞰法、移進法四種。而在《中國韻文裏頭所表現的情感》中研究情感文時，又專門“用表情法分類以研究”，把中國古代韻文分爲奔迸的表情法、迴蕩的表情法、蘊藉的表情法、象徵派的表情法、浪漫派的表情法、寫實派的表情法等類别。並在迴蕩的表情法下面再分爲螺旋式、引曼式、堆壘式、吞咽式幾種，在蘊藉的表情法下面，也再加以分類。諸如此類的分類研究，在梁啓超文論中十分常見，在他全部的著作中，例證更是不勝枚舉。

需要指出的是，分類本身並不是目的，而是認識事物，研究事物特性和規律的重要手段。梁啓超當然也深深知道這一點，所以，每當他對研究對象進行分類以後，必定要進一步深入解析，指出其特性或規律。例如，在把前述迴蕩的表情法再分爲螺旋式、引曼式、堆壘式、吞咽式幾種之後，他又逐一展開分析：螺旋式的表情特徵是“一層深過一層”。舉的例證是《詩經·鴟鴞》。堆壘式的表情特徵是“‘語無倫次’的樣子，一句話説過又説，忽然説到這處，忽然又説到那處。”“把磊磊堆堆蟠鬱在心中的情感，像很費力地纔吐出來，又像吐出，又像吐不出，吐了又還有。”舉的例證是《詩經·小弁》。引曼式的表情特徵是“胸中有種種甜酸苦辣寫不出來的情緒，索性都不寫了，衹是咬着牙齦長言永嘆一番，便覺得一往情深，活現在字句上。”舉的例證是《詩經·黍離》。吞咽式的表情特徵是“在飲恨的狀態底下，情感

纔發泄到喉嚨，又咽回肚子裏去了。所以音節很短促，若斷若續。”舉的例證是《詩經·鴇羽》、《詩經·柏舟》。在進行上述詳盡分析後，他又用圖表加以概括，從音節的角度，把螺旋式和引曼式歸爲“曼聲”，堆壘式和吞咽式歸爲“促節”。(《飲冰室合集·文集之三十七》第79—81頁）就這樣擘肌分理，層層深入，把迴蕩的表情法分析得淋漓盡致。

分類解析固然深刻，固然可以細緻入微，但是，要全面、完整地認識事物，把握事物全局，系統性綜合性的研究也是必不可少的方面。本書前面已經論及，梁啓超在《科學精神與東西文化》中給科學與科學精神下的定義是：“有系統之真智識，叫做科學；可以教人求得有系統之真智識的方法，叫做科學精神。”也就是説，無論是科學還是科學精神，“系統”都是不可或缺的重要内容。爲什麽系統如此重要呢？因爲：“智識不但是求知道一件一件事物便了，還要知道這件事物和那件事物的關係。否則零頭斷片的智識全没有用處。知道事物和事物相互關係，而因此推彼，得從所已知求出所未知，叫做有系統的智識。系統有二，一竪二横。横的系統，即指事物的普遍性；竪的系統，指事物的因果律。”

那麽，系統怎麽求得呢？梁啓超的看法是：“科學家以許多有證據的事實爲基礎，逐層逐層看出它們的因果關係，發明種種含有必然性或含有極强蓋然性的原則，好像拿許多結實麻繩組織成一張網。”這張“網”，就是系統。具體到研究方法而言，則是從分析研究到綜合研究。梁啓超論述其研究過程：首先經過“鑽在這件事物裏頭去研究”、“繞着這件事物周圍去研究”、“跳在這件事物高頭去研究”等“種種分析研究”，“把這件事物的屬性大

略研究出來，算是從許多相類似容易混淆的個體中，發現每個個體的特徵。”然後再“换一個方嚮，把許多同有這種特徵的事物，歸成一類，許多類歸成一部，許多部歸成一組。如是綜合研究的結果，算是從許多各自分離的個體中發現出它們相互間的普遍性。經過這種種工夫，纔許你開口説‘某件事物的性質是怎麽樣。’”（《飲冰室合集·文集之三十九》第3—6頁）由此可見，系統的求得，是一個由分類解析到歸類綜合的過程，分類解析和歸類綜合，兩個方嚮的研究缺一不可，都做到了，纔能够真正抓住事物的性質，獲得科學的真知。

對於系統與綜合研究的重視與運用，在梁啓超的文論中也很常見。在《作文教學法》中，梁啓超論述記叙文寫作的兩大原則，其中之一就是“叙述要有系統”。關於這一點，他闡述説：“客觀的事實，總是散漫的、斷續的，若一條一條地分開臚列——像孔子作《春秋》一般，祇能謂之記載，不能謂之文。既要作文，總須設法把散漫的排列起來，把斷續的連貫起來。未動筆以前，先要觀察事實和事實的關係，究竟有多少處主要脈絡，把全篇組織先主出個系統，然後一切材料能由我自由駕馭。”結合例證進行分析，他贊揚韓愈的《畫記》一文：“用四百多個字，把畫中人馬及其他動物、雜器物五百多件全部叙入，能令我們讀起來仿佛如見原畫。我常推它是昌黎集中第一傑作。”在對該文的謀篇布局進行了具體分析後，他總結説：“這篇文用那麽短的篇幅，寫那麽瑣屑複雜的物態，能令人對於客觀的原樣一目瞭然，而且文章上很發生美感。問它何以能如此呢？主要工夫全在有系統的分類觀察，把主從輕重先弄明白，再將主要部分一層一層地詳密分類，自然能以簡馭繁。”（《飲冰室合集·專集之七十》

第 7—8 頁）由此可見系統性對於文章寫作的重要意義。

從系統性的角度出發，梁啓超也非常重視綜合研究。在《中國之美文及其歷史》中，他談到“凡辨别古人作品之真僞及其年代，有兩種方法”，其中之一是“考證的”。這種方法是“將該作品本身和周圍之實質的資料搜集齊備，看它字句間有無可疑之點？它的來歷出處如何？前人對於它的觀察如何？……等等。參伍錯綜而下判斷。”這種“參伍錯綜而下判斷”的方法，實際上就是根據齊備的資料進行綜合研究。而他在實際研究中推翻五言詩起於西漢的流行觀點，得出“五言詩起於東漢中葉，和建安七子時代相隔不遠”的“大膽的結論”，也正是一方面綜合西漢詩歌的實質（内容）特點、形式特點，用以與《古詩十九首》的實質特點、形式特點進行比較，另一方面又把《古詩十九首》的詩風以及音節、格律等特徵與東漢的詩歌進行比較，這樣“參伍錯綜而下判斷”，纔最終得出結論的。（參見《飲冰室合集·專集之七十四》第 107—113 頁）

正是基於對系統性與綜合研究的重視，使梁啓超獲得一種開放的、跨學科的文化視野，體現在他的全部著作中，形成廣博的百科全書式的風範和氣度；體現在文論研究中，則是不局限於“純文學”的相對封閉的領域，而是把文學視爲整個文化母系統中的一個子系統，要求從方方面面加以考察。用梁啓超自己的話來説，那就是：“凡學問上一種研究對象，往往容得許多方面的觀察，而且非從各方面觀察，不能得其全相。”（《評胡適之中國哲學史大綱》，《飲冰室合集·文集之三十八》第 51 頁）由此，不僅使梁啓超的文論具有跨學科的特徵，而且，還使之通嚮了比較文學乃至比較文化之路，使梁啓超成爲中國比較文學的先驅之

一。有關這方面的問題，本書將在《中西文化觀與梁啓超的比較文學及比較文化研究》一章專門探討，這裏就不多談了。

四、圖表運用與統計方法

在文論中運用圖表和數字統計等自然科學常用的方法，直到今天，似乎也比較少見，因而，尤其具有特殊意義。

其實，圖表運用在中國古代學術，尤其是史學中已經有悠久的歷史。《史記》的“十表”，就是運用表格形式梳理世系、人物、史事脈絡的典型，並開啓了後世史學著作運用表格的傳統。梁啓超在《中國歷史研究法》中高度評價司馬遷的這一歷史功績：“自《史記》創立十表，開著作家無量法門。”（《飲冰室合集·專集之七十三》第 106 頁）不過，史學著作中的“表”基本上限於單純的表格，既缺少“圖”的運用，也缺乏與文字敘述相偕而行，互相補充，相得益彰的作用。而在梁啓超的著作中，圖表的運用並不限於單純的表格，而是被賦予了現代科學方法的新意。

在《中國歷史研究法補編》中，梁啓超指出：“作圖表的技術”不僅是《史記》所開啓的中國史學傳統，而且，“歐美人對於此道，尤具特長。”可見，梁啓超對運用圖表的重視，不僅源於中國史學傳統，而且，也受到西方現代科學方法的影響。在論述“史家的四長”時，他把作圖表的技術視爲“史才”之一，要求研究歷史的人“格外訓練”，“多想方法，把正文變爲圖表。”至於圖表的作用，梁啓超概括爲：“範繁賾的史事爲整飭，化亂蕪的文章爲簡潔，且使讀者一目瞭然。”可見，在內容的表達，形式的講究，以及讀者的接受效果上，都有重要作用。不僅如

此，在論述“文物專史的做法”時，他又補充說：“做表的好處，可以把許多不容易擺在正文內的資料保存下來。”因此，在前述三個方面之外，還有保存資料的作用。

圖表的作用很多，然而，製作圖表却並不容易。梁啓超指出：製作圖表，“要費番思想，纔可以組織成功，很不容易。做一表比做一文還要困難而費工夫。”（《飲冰室合集·文集之九十九》第26頁，第176頁）對於這一點，他有切身的體會。因爲，梁啓超自己說：“吾生平讀書，最喜造表。頃著述中之《中國佛教史》，已造之表已二十餘。我造表之勞費，恒倍蓰什伯於著書。”（《中國歷史研究法》，《飲冰室合集·專集之七十三》第109頁）也就是說，造表所花的時間和精力遠遠多於著書，這或許有些誇張。不過，在另一處，梁啓超也說：“我去年嘗作《先秦學術年表》一篇，屢次易稿，費十餘日之精力，始得完成。耗時用力，可謂甚大。”（《中國歷史研究法補編》，《飲冰室合集·文集之九十九》第26頁）由此可見，製作圖表的艱辛，他的確是深有體會的。當然，其顯著作用，他也同樣深有體會：“竊謂凡遇複雜之史跡，以表馭之，什九皆可就範也。”（《中國歷史研究法》，《飲冰室合集·專集之七十三》第109頁）

梁啓超對圖表的運用，當然不限於史學著作，翻閱《飲冰室合集》，圖表可謂比比皆是，文論著作也不例外。

前述《中國韻文裏頭所表現的情感》在對螺旋式、引曼式、堆壘式、吞咽式等幾種迴蕩的表情法進行分析後，又用圖表加以概括，從音節的角度，把螺旋式和引曼式歸爲“曼聲”，堆壘式和吞咽式歸爲“促節”，就是運用圖表分析詩歌表情法之間複雜關係的典型例證，確實起到了以簡馭繁的作用。

在《作文教學法》中論述最爲複雜難寫的戰爭記叙文時，梁啓超介紹了“整理空間、時間關係”的訣竅，而其中整理空間關係的重要訣竅，便是運用圖表。梁啓超以《資治通鑒》記載的“巨鹿之戰”和《左傳》記載的“城濮之戰”爲例，製作了“巨鹿戰役圖”和“城濮戰役圖”，再結合原文的文字叙述加以分析，見出兩書的記載均有條不紊。由此可見，圖表的運用，既可以有助於寫作表達，也可以有助於對作品的分析理解。

在梁啓超的文論著作中，運用圖表最爲突出的是《中國之美文及其歷史》。書中運用各種圖表勾畫中國美文的歷史發展狀况，諸如根據鄭樵《通志·樂略》所作的樂府分類表，根據沈約《宋書·樂志》所載鐃歌二十二曲所作的漢魏晉歷史沿革表，以及梁啓超自己根據各種資料考辨而成的樂府類别表等等，加上梁啓超授意，學生葛天民代做的《全漢詩種類篇數及其作者年代真僞表》，使得圖表在全書中竟然占了將近六分之一的篇幅，這在有關中國文學史的著作中，是十分罕見的。這些圖表，不僅使千頭萬緒、紛繁複雜的樂府作品，尤其是各調之間的關係變得眉目清晰，有條有理，而且還節省了篇幅。所有這些，都是單憑文字叙述所難以企及的，充分顯示出圖表運用的顯著作用。

與圖表運用密切相關的是統計方法的使用。統計方法在當今的自然科學、社會科學，乃至日常生活中都普遍運用，已經成爲常識。不過，梁啓超提出“歷史統計法”，亦即在歷史研究中運用統計方法，却非常新穎别致。而且，按照他的設想，再將統計方法運用於文論，進行文學研究，那就更加具有創新意義了。因爲，迄今爲止，也很少見到在文學研究中運用統計方法的，而實際上，這種方法，的確大有運用的前景。

1922年11月，梁啓超在東南大學史地學會作了《歷史統計學》的講演，提出了“歷史統計學”的概念，並下定義説：“歷史統計學，是用統計學的法則，拿數目字來整理史料，推論史跡。……嚴格地説，應該名爲‘史學上之統計的研究法’。”雖然他承認：“這個名稱是我和我幾位朋友們杜撰的”，而且，“我們正在那裏陸續試驗”。但是，他却宣稱：“我們確信它是研究歷史一種好方法，而且在中國史學界尤爲相宜。”這種“好方法”的基本意義在於：“欲知歷史真相，决不能單看臺面上幾個大人物、幾樁大事件便算完結，最要的是看出全個社會的活動變化。”而要看出全個社會的變化，運用統計學的方法就非常有效。因爲“統計學的作用，是要‘觀其大較’。换句話説，是專要看各種事物的平均狀況，拉勻了算總帳。……所以《統計年鑒》等類之出版物，真算得絶好的現代社會史。”（《歷史統計學》，本篇引文均見於《飲冰室合集·文集之三十九》第69—80頁）可見，統計學方法在歷史研究中的運用，還有反英雄史觀，全面考察社會歷史狀況的意義。

談到具體運用，梁啓超説：“我多年想做一張表，將二十四史裏頭的人物分類：學者、文學家、政治家、軍人、大盜……等等，每人看他本傳第一句‘某某地方人也’，因此研究某個時代多産某種人，某個地方多産某種人。”他雖然没有做成這張表，但他的朋友和私淑弟子丁文江却根據正史上所載人物的籍貫，做成了一張《漢唐宋明時代歷史人物之地理分配表》。梁啓超根據這張簡表，分析出四條規律，很能説明歷史狀況。而梁啓超自己研究佛教史時，曾經做過“千五百年前之中國留學生”的統計，也有出乎意料的收穫。他因此而得出結論：“我想這種方法，可

以應用到史學的全部分。”

能够應用到史學的全部分，自然也可以應用到文學史的研究。他說：“我們試做一篇‘歷代著述統計表’，把各史的藝文志和各人的本傳凡有著述者，將其書名、部數、卷數列出，再將書的性質分類，將著書人的年代、籍貫分類，求出某時代某地方人關於某類學問的著述有幾多部幾多卷。祇把數目字列出，便可以知道某時代某種學問發達或衰落，某地方文化程度或高或低，或進化或退化。”

應該說，他的這種設想，這個研究課題，是非常有意義的。遺憾的是，不僅梁啓超本人没有完成這個課題，就是迄今爲止，也没有見到誰完成了它。而實際上，不僅這個課題，還有很多利用統計方法來進行文學研究的課題，諸如用統計法研究文學的“母題”；研究各種文學體裁的興衰變遷；研究文學語言，例如詞頻的微妙變化；研究作家的地理分布以見出該地區文學的繁榮與否；研究作家在某個時代的數量以見出文學在該時代的地位等等，都具有非常實用的意義，而至今仍然是學術空白。尤其是，在當今資訊高度發達，計算機廣泛普及的時代，這種統計學，姑且稱之爲“文學統計學”的運用，更具有方便和先進的優勢，必定能够取得豐碩成果。

回到梁啓超倡導統計學在人文學科中的運用來看，其實質，仍然是他一以貫之地倡導、追求科學精神的體現。梁啓超文論中的科學方法，也不止上述這些方面，諸如他在文學史研究中的考證方法，以及他對比較方法的重視和運用等等，由於本書後面的章節還將涉及，這裏也就不再舉證分析了。

綜上所述，已經完全可以得出結論說：從理論到實踐，梁啓

超對科學與科學精神都是一以貫之地倡導與追求的。遺憾的是，在過去有關梁啓超的研究中，對這方面的論述却極爲少見。近年來，雖然已有人開始注意到這一方面，但是，較爲全面的研究却仍然没有見到。職是之故，本書從現代性的角度着眼，對梁啓超的科學精神及其文論中的科學方法進行了較爲全面的發掘，希望能够引起學術界對這方面的關注。

第四章　進化史觀與梁啓超的文學史論

第一節　進化史觀與中國的進化論思想

雖然衆所周知，進化論是以達爾文 1859 年發表《物種起源》爲標志而正式創立的，但是，有關發展進化與進步的觀念，無論在西方還是在中國，却都是古已有之。

在西方，如本書緒論所説，與理性精神、科學精神一樣，發展進化與進步的觀念也是啓蒙精神與信條的核心内容之一。如果説，理性精神主要涉及認識論，科學精神主要涉及方法論，發展進化與進步的觀念則與歷史觀密切相關。其他各種啓蒙思想和政治、經濟制度安排都是理性精神、科學精神、發展進化與進步觀念的弘揚、展開與實現。當然，另一方面，發展進化與進步的歷史觀本身又與理性精神與科學精神緊密聯繫在一起。因爲，在啓蒙主義思想家看來，衹要理性精神和科學精神得到張揚，就可以使人類在公正合理的狀態下發展進化，推動人類歷史朝着理想的、合目的性的境界不斷進步，實現人類的普遍福祉。如孔多塞

在《人類精神進步史表綱要》中驕傲地宣稱："陽光衹照耀自由人世界的時刻必將來臨，人們除了理性之外不承認任何主宰，那時，暴君與奴隸、教士及其愚昧或僞善的工具均將不復存在。"（《人類精神進步史表綱要》，三聯書店 1998 年版第 182 頁）所以，發展進化與進步的歷史觀體現出鮮明的樂觀主義精神，由此而產生出啓蒙現代性的第三個"神話"，即建立於"理性神話"與"科學神話"基礎上的"進步神話"。

值得注意的是，雖然根據本書緒論所引卡里内斯庫的看法，早在 19 世紀上半葉，便發生了不可逆轉的兩種現代性的分裂。也就是説，一方面是作爲西方文明史的一個階段的現代性——信奉理性精神、科學精神和進步觀念，信奉實現人類普遍福祉的可能性；另一方面則是對理性精神、科學精神與進步觀念的全面反思與否定。但是，應當承認的是，達爾文生物進化論的創立，仍然爲發展進化與進步的歷史觀提供了自然科學依據，促進了進化史觀的形成：即認爲人類自從與動物分離以來，在生産技術、社會組織、婚姻、法律、宗教、思想意識等各個方面都是不斷進步的，從原始社會走嚮近代文明。而且，世界各民族都將經歷一系列大致相同的發展進化過程。

另一點值得注意的是，雖然隨着現代社會的發展過度、生態危機，尤其是 20 世紀兩次世界大戰的災難，進化史觀在綫性進步與合目的性、合規律性方面都受到了來自新歷史主義的挑戰，但是，在 19 世紀末 20 世紀初，中國的思想家們却普遍接受了充滿樂觀主義精神的進化史觀，並運用它作爲維新變法，啓動中國現代性宏偉工程的重要思想武器。

儘管我們承認，在中國，發展進化與進步的思想觀念也是古

已有之，如《易傳》所謂“革去故，鼎取新”、“窮則變，變則通”等變易思想，又如《禮記·禮運》中的“小康、大同”說、春秋公羊學裏的“三世”說等等，但是，這些思想觀念却並非進化史觀，而衹是爲進化史觀在中國的形成提供了思想基礎。進化史觀在中國的形成，是與西方啓蒙主義思想與進化論傳入中國同步的。

有意思的是，進化論最初傳入中國，幾乎與梁啓超的出生同時。清同治十二年（1873 年）閏六月二十九日（梁啓超剛剛半歲），《申報》發表《西博士所著〈人本〉一書》的短文，簡要介紹大蕴（達爾文）及其所著《人本》（《人類起源及性選擇》）的主要内容。雖然這一時期對進化論還衹有十分零散的介紹，然而，不可忽視的是，正是通過這些零散的介紹，梁啓超的老師康有爲接受了進化論思想，並運用它來發揮《禮記·禮運》中的“小康、大同”說和春秋公羊學裏的“三世”說，從而形成了他的“通三統”、“張三世”理論。所謂“通三統”，是指夏、商、周三代不同，應當隨時因革；所謂“張三世”，是指中國社會的發展要經歷據亂世、升平世、太平世三個愈益進步、循序漸進的階段，達到太平大同的世界。與此相應，則應該實行君主專制、君主立憲和民主共和的制度，這是歷史的必然。因此，康有爲的“張三世”理論實質上是歷史進化論，拋弃了“天不變，道亦不變”的因循守舊思想，也否定了傳統的歷史循環論。

進化論在中國的系統傳入，得力於嚴復 1895 年發表《原强》等文，介紹達爾文的生物進化論和斯賓塞的進化哲學，並於 1897 年在《國聞彙編》上發表了赫胥黎《進化論與倫理學》的譯述本《天演論》。《天演論》1898 年出版單行本，以後不斷重

印，在中國知識界引起了巨大反響。尤其是其中的“天演競爭，優勝劣敗”、“物競天擇，適者生存”等思想，糅合了達爾文的生物進化論與斯賓塞的社會達爾文主義，對於處於保國保種危亡關頭的一代中國知識分子，更是深入人心。無論是維新派的梁啓超，革命派的孫中山，還是“五四”時期的陳獨秀、李大釗、魯迅等人，都無一例外地接受了進化論思想。這種獨特的狀況，使進化論在中國社會思想層面的影響，不僅遠遠超過了在自然科學層面的影響，而且，在社會思想層面，也遠遠超過了在它的誕生地——歐洲的影響。

第二節 梁啓超的進化史觀

梁啓超最初接觸進化論思想，應當是在萬木草堂師從康有爲的年代。據《清代學術概論》回顧，當時，康有爲已著成以“三世”説爲核心的《大同書》。“其弟子最初得讀此書者，惟陳千秋、梁啓超。讀則大樂，鋭意欲宣傳其一部分。”（《飲冰室合集·專集之三十四》第 60 頁）不過，時隔不久，就在 1896 年的《時務報》時期，梁啓超便結識了嚴復。據《梁啓超年譜長編》記載，嚴復的《天演論》公開發表之前，梁啓超便已經先睹爲快，讀到了原稿。在稍後的《與嚴幼陵先生書》中，梁啓超不僅引用了《天演論》中的原文，而且還坦誠地説：“書中之言，啓超等昔嘗有所聞於南海，而未能盡……及得尊著，喜幸無量！”並希望讀到嚴復進一步介紹斯賓塞學説的著作。（《飲冰室合集·文集之一》第 110 頁）在同年寫的《説群序》中，梁啓超又坦然承認，自己寫《説群》，是受到嚴復《天演論》和譚嗣同《仁學》

的啓發，從而闡述老師康有爲“以群爲體，以變爲用”思想的。（《飲冰室合集·文集之二》第3頁）由此可見，梁啓超早年是通過康有爲和嚴復的著作而接受進化論和進化史觀的。

具體考察梁啓超的進化史觀，可以分爲三個階段來進行。

一、梁啓超早期的進化思想

梁啓超早期的進化思想，一方面以鋭意宣傳康有爲的“三世”説爲主；另一方面，却也有自己的特色，這就是標舉“變”、“動”、“新”三大概念，爲維新變法摇旗吶喊。

在《變法通議·學校總論》（1896年）、《與嚴幼陵先生書》（1896年）、《戒纏足會叙》（1896年）、《説群序》（1896年）、《論君政民政相嬗之理》（1897年）、《史記貨殖列傳今義》（1897年）、《春秋中國夷狄辨序》（1897年）、《讀日本書目志書後》（1897年）、《讀〈孟子〉界説》（1898年）等衆多文章中，梁啓超都闡發了康有爲“三世”説的進化理論，儘管其中有不少獨特的發揮，但是，從根本上説，並没有越出康有爲思想的範圍。用勒文森的話來説：“這是僞造的孔夫子的目的論和僞造的達爾文科學的結合。實際上這是兩個在哲學的殿堂中最不容易同床的伙伴。”（《梁啓超與中國近代思想》第57頁）

不過，在同一時期的另外一些文章中，梁啓超却也跳出了康有爲依托孔子的藩籬，大力强調“變”、“動”、“新”的概念，顯現出自己的進化思想特色，這就是求新求變，打破傳承。

在《變法通議·自序》中，梁啓超開篇便問道：“法何以必變？”緊接着便以不容置喙的雄辯語氣回答説：“凡在天地之間者，莫不變。”然後，便一氣呵成地列舉了自然、人生和社會現

象的種種演變規律，從而得出結論說："故夫變者，古今之公理也。"（《飲冰室合集·文集之一》第1頁）在《變法通議·論不變法之害》中，他又分析了世界各國歷史變遷、盛衰更替的情況，進一步得出結論說："要而論之，法者，天下之公器也；變者，天下之公理也。大地既通，萬國蒸蒸，日趨於上，大勢相迫，非可閼制。變亦變，不變亦變。變而變者，變之權操諸己，可以保國，可以保種，可以保教；不變而變者，變之權讓諸人，束縛之，馳驟之。嗚呼！則非吾之所敢言矣。"（《飲冰室合集·文集之一》第8頁）

這一段堪稱檄文的論"變"文字，是對"天不變，道亦不變"因循守舊觀念的公開宣戰。它既無聖人依托，也無經典依據，但却極其透徹地說明了進化的普遍性和變易的不可抗拒性，具有振聾發聵的革命性意義。而且，其語言雄辯，氣勢磅礴，令人不得不服。事實上，所謂"輿論之驕子，天縱之文豪"，梁啓超一生的文名，也正是從《變法通議》開始的。

與"變"相應，梁啓超提出了"動"的觀點。在《說動》一文中，他論述道，萬事萬物，從至小的微塵、水滴，到人生事物、地球、其他星球，乃至整個宇宙，都充滿了生生不已的動力。動力是大千世界生存的源泉。没有動力，整個宇宙將要毀壞，人的肉體也將麻木萎痹，甚至僵硬。所以，"無物無動力"，"動則通，通則仁。"仁則新陳代謝，"新新不已"。

從這種"動"的世界觀出發來考察中國歷史，梁啓超遺憾地指出，數千年來，"天下言學術則曰寧静，言治術則曰安静。處事不計是非，而首禁更張。躁妄喜事之名立，百端由是廢弛矣。用人不問賢不肖，而多方遏抑。少年意氣之論興，柄權則皆頹暮

矣。陳言者，命之曰希望恩澤；程功者，命之曰露才揚己。……財則憚辟利源，兵則不貴朝氣。其朝夕孜孜不已者，不過日制四萬萬人之動力，以成一定不移之鄉願格式。悲夫！彼西人之哀我中國亡於静也。"而在梁啓超看來："不通則塞，不進則退。亘古今中外，無中道而晝之理。"而且，"凡生生之道，其動力大而速者，則賤種可進爲良種；其動力小而遲而無者，則由文化而土番而猿狖，而生理殄絶。"（《飲冰室合集·文集之三》第37—40頁）

由此可見，雖然如張灝所説，梁啓超的"動"所反映的是一種力本論崇拜的世界觀，（《梁啓超與中國思想的過渡》第62—63頁）但是，由這種世界觀出發，梁啓超却走嚮了進化論的歷史觀。在他看來，一個國家、一個民族，有動力則進化發展，無動力則退化乃至消亡。例如近代西方社會，由於有馬丁·路德、拿破侖、華盛頓等人的動力推動，所以日益强大；而中國則由於上文所描述的情況，静止封閉，因循守舊，缺乏動力，所以越來越落後。因此，要想使中國改變這種落後的面貌，就"必先廢愚民柔民之科目，首奬多事喜事之豪傑。……而後動力之生，國權之固，可得言也。"（《飲冰室合集·文集之三》第40頁）

由"變"而"動"，由"動"而"變"，兩者實際上是互相依存，我中有你，你中有我。不過，"變"與"動"都衹是基礎，是手段，"新"纔是結果，是目的。

誠如李歐梵所指出："自從清末以來，日益增長的那種'偏重當代'的觀念（反對古代儒家那種偏重往古的基本態度）無論是在字面上，還是在象徵意義上，都充滿了一種'新的'内容：從1898年的'維新'運動到梁啓超的"新民"觀念，再到'五四'時期新青年、新文化、新文學的一系列宣言，'新'這個詞

幾乎伴隨着旨在使中國擺脱以往的鐐銬，成爲一個‘現代’的自由民族而發動的每一場社會和知識運動。”（《現代性的追求》，三聯書店 2000 年版第 235—236 頁）更有人做過詳細統計：“梁啓超愛‘新’達到了極端的地步。他鼓吹維新變法，主張新民，並認爲：欲新道德，欲新宗教，欲新政治，欲新風俗，欲新學藝，欲新人心，欲新人格，必先新小説。這就是説，法要新，民要新，道德要新，宗教要新，政治要新，風俗要新，學藝要新，人心要新，人格要新，小説要新。在論文《論小説與群治之關係》第一段幾十個字中，竟接連出現了 15 個‘新’字，可謂創造了‘新’字使用頻率最高的紀録。”（劉增傑《20 世紀中國文學思潮研究透視》，上海文藝出版社 1997 年版第 4 頁）

梁啓超之所以如此愛“新”，當然不僅僅是時代風氣使然，而是有着他自己的深刻認識。在 1897 年寫的《經世文新編序》中，梁啓超開篇便引用了一連串的經典名言：“《易》曰：‘日新之謂盛德。’《書》曰：‘人惟求舊，器惟求新。’又曰：‘作新民。’《中庸》曰：‘温故而知新。’”並在此基礎上提出問題：“新舊者，固古今盛衰興滅之大原哉！”然後以他特有的議論風生文筆論述道：“衣服不新則垢，器械不新則窳，車服不新則敝，飲食不新則餒敗傷生，血氣不新則槁暴立死。天之斡旋也，地之運轉也，人之吸呼也，皆取其新而弃其舊也。”

而且，與論“變”、論“動”采取的是完全相同的策略和理路，即由自然人生現象過渡到社會歷史問題：“且夫不新之國，其君驕以偷，其臣貪以懦，其民愚以弱，其政紊，其事廢，其器惡，其氣則厭緘老洫……遑問其國之治否之何若矣？求新之國，其君明以仁，其臣忠以毅，其民智以雄，其政通，其事精，其器

瑩，其氣則華鬱繽紛……遑問其國之治否之何若矣？夫能新則如此，不能新則如彼……開新者興，守舊者滅；開新者强，守舊者弱。天道然也，人道然也。”最後，他同樣以西方自培根以來“新法新理、新器新制、新學新政日出月盛”，“至今遂成一新世界”的發展進化與中國“綿曖二千載，涉歷廿四朝，政治學俗，若出一軌”，“學無新理、工無新制、商無新術、農無新具”的“因循積弊”狀況相對比，指出，西方列强之所以能够“奪吾利權，割吾土地，抱吾生命”，都是因爲“吾之守舊”的緣故。(《飲冰室合集·文集之二》第46—47頁)

由此可見，梁啓超之所以愛“新”，鼓吹“新”，與他鼓吹“變”與“動”完全一樣，都是基於進化史觀的基本認識，如上文所引李歐梵的説法：“旨在使中國擺脱以往的鐐銬，成爲一個‘現代’的自由民族”。在《被壓抑的現代性》一文裏，王德威把“現代”一詞定義爲“求新求變，打破傳承”。並且指出：“‘現代’一義，衆説紛紜。如果我們追根究底，以現代爲一種自覺的求新求變意識，一種貴今薄古的創造策略，則晚清小説家的種種試驗，已經可以當之。”(《想象中國的方法》，三聯書店1998年版第7—8頁）其實，同樣以這種“求新求變，打破傳承”的標準來衡量，梁啓超豈不是更可以當之嗎？而且，更重要的在於，梁啓超的求新求變，打破傳承，又是與他的進化史觀密切聯繫在一起的。因此，具有更爲深厚的歷史意蘊。

當然，應該承認的是，1898年以前，梁啓超的進化史觀尚未成熟。儘管他對“變”、“動”、“新”三大概念作出了精彩而深刻的論述，顯現出自己的進化思想特色，但是，正如本書前面所説，總體看來，這一時期的梁啓超，在歷史觀上，還是以宣傳康

有爲“三世”説的理論爲主。也就是前述勒文森所説，還是“僞造的孔夫子的目的論和僞造的達爾文科學的結合”。

二、梁啓超進化史觀的形成

雖然直到 1899 年，初到日本的梁啓超依然是以“康有爲第二”的面目出現，在《自由書·文野三界之别》、《論支那宗教改革》等文中繼續宣傳康有爲的“三世”説。不過，正如勒文森所注意到的那樣，轉折也正是在這一年出現。

在《自由書·論强權》中，梁啓超論述道：“在動物至野蠻世界，其所謂强者全屬體力之强也；至半文半野世界，所謂强者體力與智力互相勝也；文明世界，所謂强者即全屬智力之强也。”(《飲冰室合集·專集之二》第 29—30 頁）在這裏，他實際上是接受了西方學者關於野蠻時代、半文明時代和文明時代的歷史劃分，而不聲不響地抛弃了在《變法通議·學校總論》和《自由書·文野三界之别》中的作法：把它們比附於據亂世、升平世和太平世的“春秋三世之義”。而在後文論述生存競爭，優勝劣敗時，雖然再次提到據亂世、升平世和太平世，留下了思想過渡的痕跡，但是，他却看似不經意地犯了一個錯誤：把據亂世的“多君爲政”改成了君主居於人民之上，升平世的“一君爲政”改成了貴族控制人民，男人控制女人。

勒文森對此評價説：“他的這種錯誤含意深長。它直接地預示出梁的儒教思想在緩緩地消失。”（《梁啓超與中國近代思想》第 122 頁）在我看來，梁啓超的儒教思想是否“在緩緩地消失”還是一個問題，但康有爲的“三世”説理論正在被梁啓超日益成熟的進化史觀所取代，倒是一個不爭的事實。因此，勒文森的下

面一段評論似乎更爲貼切："清楚的事實是，對於改良來説，求助於'三世'説已成爲非常陳舊的觀點。它似乎已經變成一種框框，一種禮儀上的言詞，而梁啓超對這些言詞是通過死記硬背而學得，又在習慣力量下不斷重複的。"（同前，第 121 頁）因此，是用更加新穎實用的理論取代它的時候了。

在《清代學術概論》中，梁啓超回顧説："啓超自三十以後，已絶口不談'僞經'，亦不甚談'改制'。"（《飲冰室合集·專集之三十四》第 63 頁）可見，他拋弃康有爲以孔子爲依托的學説，應該是在 1902 年左右（《三十自述》即寫於 1902 年），拋弃"三世"説，形成自己的進化史觀，也應該是在這段時期。

在 1902 年的《論中國學術思想變遷之大勢》中，梁啓超在論及孔子學説的"微言大義"時，雖然還是對"三世"説進行了説明，但是，正如勒文森所指出："以前總是被用於規勸改良，並被視爲真實的孔夫子的適於近代中國變革的教誨，現在則被輕易地視爲没有任何命令色彩的、純歷史的儒教體系綱要的一部分。"（《梁啓超與中國近代思想》第 121 頁）尤爲關鍵的是，在該文論及康有爲"以改制言春秋，以三世言春秋"的學説時，梁啓超評論道："南海之倡此，在達爾文主義未輸入中國以前，不可謂非一大發明也。"（《飲冰室合集·文集之七》第 99 頁）

這種評論，表面上看是贊頌，實質上，却如勒文森所敏鋭發現的那樣，是"給康有爲以毁滅性打擊"。因爲這意味着："康有爲的學説僅在戰場上出現片刻，就被最終地送進了博物館。'三世'説已成爲歷史，而不再是現實的真理。西方思想已取代了它們。達爾文爲社會變化提供的理論依據，遠遠勝於孔夫子。"（《梁啓超與中國近代思想》第 128 頁）其實，勒文森的另一個生

動比喻，用於這裏也非常貼切：梁啓超對康有爲的評論，“聽起來非常像説了一聲歡迎，又説了一聲再見”。（同前，第 127 頁）

説了這聲再見以後，梁啓超的歷史觀，就不再是“僞造的孔夫子的目的論和僞造的達爾文科學的結合”，而是以達爾文主義爲核心的進化史觀了。勒文森評論道：“達爾文標志着知識，標志着西方思想的新世界，而這些正是梁氏在日本首次學到的。達爾文主義作爲比康有爲運用的儒教更完整、更清晰、更不容置疑的思想體系，自然會被梁啓超的更開放的頭腦所接受。”（同前，第 128 頁）這裏有一點説得不對，達爾文的學説，梁啓超不是在日本纔首次學到的。不過，到了日本以後，梁啓超對於達爾文主義有了更加全面、深刻的認識，更加服膺其學説，倒是符合實際情況的。

就在 1902 年，梁啓超先後撰寫了《論學術之勢力左右世界》、《天演學初祖達爾文之學説及其傳略》、《進化論革命者頡德之學説》等宣傳介紹達爾文主義的文章。在《論學術之勢力左右世界》中，梁啓超把達爾文列爲以學術左右世界的“十賢”之一，指出：“達爾文者，實舉 19 世紀以後之思想，徹底而一新之者也。是故凡人類智識所能見之現象，無一不可以進化之大理貫通之。政治法制之變遷，進化也；宗教道德之發達，進化也；風俗習慣之移易，進化也。數千年之歷史，進化之歷史；數萬里之世界，進化之世界也。故進化論出，而前者宗門迷信之論，盡失所據。”（《飲冰室合集·文集之六》第 114 頁）

在《天演學初祖達爾文之學説及其傳略》中，梁啓超較爲詳細地介紹了達爾文的進化論學説，肯定其對於人類進步的革命性意義。在《進化論革命者頡德之學説》中，梁啓超宣揚英國社會

達爾文主義思想家本傑明·基德（Benjamin Kidd）的集體主義和未來主義進化觀，把他的思想與馬克思的社會主義與尼采的個人主義相對比，認爲馬克思的社會主義與尼采的個人主義雖然針鋒相對，但都屬於“現在主義”，而基德的思想却指嚮未來，是未來主義。因此，基德發展了達爾文主義，是“進化論之傳鉢巨子”，也是“進化論之革命健兒”。（《飲冰室合集·文集之十二》第78—86頁）

其實，梁啓超之所以高度贊揚基德的集體主義和未來主義進化思想，是與他改造中國的“國民性”，相信處於“過渡時代”的“少年中國”終將進步的樂觀主義思想聯繫在一起的。誠如張灝所説：“在這樣一種對未來主義熱情的、堅定的信仰背後，無疑存在着對社會進步的神化。”（《梁啓超與中國思想的過渡》第126頁）無論是否“神化”，可以肯定的是，與西方啓蒙現代性精神相一致，在梁啓超身上，進化史觀也的確是與進步的信念，與樂觀主義精神不可分割的。或者，仍然借用張灝的語言來表述：“梁對進步價值觀的信仰是終極的和無條件的。”（同前，第121頁）

嚴格説來，“進化”與“進步”並非完全相同的概念。雖然“進化”總體來説是指事物由簡單到複雜，由低級到高級逐漸發展變化，因此，具有進步性，或者説，進步性是進化的主流和本質。但是，進化也具有複雜性和曲折性，進化不全都引起進步，而且，進化過程中還有退化。不過，在梁啓超看來，“進化者，嚮一目的而上進之謂也。日邁月征，進進不已，必達於其極點。凡天地古今之事物，未有能逃進化之公例者也。”（《中國專制政治進化史論》，《飲冰室合集·文集之九》第59頁）不僅把“進

化’視爲“進步”（嚮一目的而上進）的同義詞，而且，充滿了樂觀主義精神（未有能逃者也）。其實，這一點，從他此前所寫的《少年中國說》（1900 年）、《過渡時代論》（1901 年）等文章，已經可以見出。在 1902 年的《新民說》中，他更是專門寫了《論進步》一篇，從進化論的角度診斷中國落後的五大原因：大一統而競爭絶；環蠻族而交通難；言文分而人智局；專制久而民性漓；學說隘而思想窒。並開出處方：由破壞而走上進步之道。（《飲冰室合集·專集之四》第 55—68 頁）

不僅作爲政論家和啓蒙思想家，把“進化”與“進步”連在一起，用進化史觀來探求現實中國的進步之道，而且，作爲歷史學家，梁啓超也順理成章地用它來追溯中國社會的歷史變遷，進行“史界革命”。

早在 1901 年寫的《中國史叙論》中，梁啓超便在“史之界說”一節區分“前者史家”與“近世史家”（實即舊史家與新史家）：“前者史家，不過記載事實；近世史家，必說明其事實之關係，與其原因結果。前者史家，不過記述人間一二有權力者興亡隆替之事，雖名爲史，實不過一人一家之譜牒；近世史家，必探察人間全體之運動進步，即國民全部之經歷，及其相互之關係。”作出這樣的區分以後，梁啓超斷然宣稱：“中國前者未嘗有史”。（《飲冰室合集·文集之六》第 1 頁）雖然在這裏已經顯露出運用進化史觀來研究中國歷史，嚮舊史學發起“史界革命”的端倪，但畢竟還不够旗幟鮮明，闡述也不够系統。然而，到了 1902 年寫的《新史學》，情況就發生了很大的變化。

《新史學》一開篇便對陳陳相因的“中國之舊史”發起了空前激烈的清算，指出其四大病源（知有朝廷而不知有國家；知有

個人而不知有群體；知有陳跡而不知有今務；知有事實而不知有理想)、兩大病症（能鋪敘而不能別裁；能因襲而不能創作)、三大惡果（難讀、難別擇、無感觸)，並呼籲道："嗚呼！史界革命不起，則吾國遂不可救。悠悠萬事，惟此爲大!"在此基礎上，梁啓超從正面提出了"史學之界說"：第一，歷史者，敘述進化之現象也；第二，歷史者，敘述人群進化之現象也；第三，歷史者，敘述人群進化之現象而求得其公理公例者也。三點界說層層遞進，把進化的歷史觀闡述得清清楚楚。尤其值得提到的是，梁啓超在闡述中，不僅批判了孟子"一治一亂"的歷史循環論，而且還指出，歷史的進化"非爲一直綫"，而是"或尺進而寸退，或大漲而小落，其象如一螺綫"。(《飲冰室合集·文集之九》第3—11頁）也就是說，歷史進化不是直綫式的，而是螺綫式的。由此可見，梁啓超的進化史觀，包孕着一定程度的歷史辯證法因素。

《新史學》是梁啓超"史界革命"的宣言書，也是他進化史觀的集中體現。早在該文的第一節《中國之舊史學》在《新民叢報》上發表後，嚴復便高度評價道："論史學尤爲石破天驚之作，爲近世治此學者所不可不知。"(《與張元濟書》）梁啓超的進化史觀强調歷史事實之間的因果關係，也就是强調歷史發展規律；强調民族歷史的整體性考察，反對帝王將相的個體性展示。這對於近現代中國史學成爲一門社會科學，而不是帝王將相朝代興亡隆替的記載，無疑起到了奠基的作用。

三、對進化史觀的反思與質疑

與對"科學萬能"的反思與質疑一樣，對於達爾文的進化論

乃至進化史觀，梁啓超在歐游以後，也同樣有所反思與質疑。

在《歐游心影録》中，梁啓超分析説，現代西方社會之所以出現“貧富階級的大鴻溝”，一方面因爲機器發明，生産力集中變化；另一方面則與自由主義成爲金科玉律，自由競争的社會機制形成密切相關。而達爾文以“生存競争，優勝劣敗”原則爲核心的進化論與發展到尼采而登峰造極的個人主義，則是對這種現象推波助瀾的“兩種極有力的學説”。尤其是進化論，與穆勒的功利主義、邊沁的幸福主義相結合，成爲“英國學派”的中堅。就連尼采主義，也借達爾文的生物進化論作基礎，鼓吹“剿絶弱者爲强者之天職，且爲世運進化所必要”。由此而催生勢力崇拜、黄金崇拜等私欲心理和軍國主義、帝國主義等政治方針。無論是第一次世界大戰，還是今後各國的階級戰争，“其起原也實由於此”。由此可見，進化論與“科學萬能”的學説一樣，既可以爲社會發展帶來“恩惠”，也可能成爲毁滅社會的“禍根”。(《飲冰室合集·專集之二十三》第9頁)

問題的實質在於，進化論本身並非是放之四海而皆準，納諸百科而適用的絶對真理。在1922年底於南京所作的《什麽是文化》講演中，梁啓超指出：“我們拿價值有無做標準來看宇宙間事物，可以把他們劃然分爲兩系：一是自然系；二是文化系。自然系是因果法則所支配的領土，文化系是自由意志所支配的領土。”因此，“拿因果法則推算得出來的”“生物進化的通則”，並不能“歸入文化範圍内”。(《飲冰室合集·文集之三十九》第99頁）换言之，文化是人類自由意志選擇、創造的産物，其發展並不受因果法則和生物進化規律的支配。

在時隔不久進行另一次講演《研究文化史的幾個重要問題》

時，梁啓超特地加了一個副標題“對舊著《中國歷史研究法》之修補及修正”。所謂“舊著”，其實也剛剛出版不久（1922 年初）；所謂“修補及修正”，則主要是針對歷史中的因果律與進化史觀而言的。

在講演的第二部分，梁啓超提出“歷史裏頭是否有因果律”的問題，對自己過去因爲想讓歷史學“取得科學資格”，所以“便努力要發明史中因果”的做法進行了反思。(《飲冰室合集·文集之四十》第 2 頁)

其實，在寫作《中國歷史研究法》的時候，梁啓超已經對歷史裏頭是否有因果律持懷疑的態度了。儘管在該書中給歷史下定義時，他仍然强調“求得其因果關係”；在論及歷史的發展時，也仍然堅持：“社會常爲螺旋形的嚮上發展，隱然若懸一目的以爲指歸。此目的地遼遠無垠，一時代之人之所進行，譬猶涉途萬里者之僅顕一步耳。於是前代之人，恒以其未完之業遺諸後代，後代襲其遺産而繼長增高焉。如是遞遺遞襲，積數千年數萬年，雖到達尚邈無其期，要之，與目的地之距離，必日近一日。含生之所以進化，循斯軌也。史也者，則所以叙累代人相續作業之情狀者也。準此以談，則凡人類活動在空際含孤立性，在時際含偶現性、斷滅性者，皆非史的範圍；其在空際有周遍性，在時際有連續性者，乃史的範圍也。”（《飲冰室合集·專集之七十三》第 1—2 頁）這一段話，實可視爲梁啓超對進化史觀的完整表述。

然而，也正是在該書中，梁啓超感到：“嚴格論之，若欲以因果律絶對地適用於歷史，或竟爲不可能的而且有害的，亦未可知。何則？歷史爲人類心力所造成，而人類心力之動，乃極自由而不可方物。心力既非物理的或數理的因果律所能完全支配，則

其所産生之歷史，自亦與之同一性質。今必强懸此律以馭歷史，其道將有時而窮，故曰不可能。不可能而强應用之，將反失歷史之真相，故曰有害也。”

顯而易見，這裏已經對歷史裏頭是否有因果律提出了質疑。不過，他並沒有將這種質疑轉化爲否定，而是自問自答地説："然則吾儕竟不談因果可乎？曰：斷斷不可。不談因果，則無量數繁賾變幻之史跡，不能尋出一系統，而整理之術窮；不談因果，則無以爲鑒往知來之資，而史學之目的消滅。故吾儕常須以炯眼觀察因果關係。”仍然爲歷史裏頭的因果律保留了一席之地。爲了解决這裏存在的矛盾，自圓其説，他還煞費苦心地把歷史裏頭的因果律與自然科學之因果律作了三個方面的區分：其一，自然科學的事項常爲反覆的、完成的，歷史事項常爲一度的、不完成的；其二，自然科學的事項常爲普遍的，歷史事項常爲個性的；其三，自然科學的事項爲超時間空間的，歷史事項恒以時間空間關係爲主要基件。(同前，第111—112頁)

當然，正如他在《研究文化史的幾個重要問題》中反思時所説："我現在回看這篇舊著，覺得有點可笑。既説‘以因果律馭歷史，不可能而且有害’，何以又説‘不談因果律斷斷不可’？”他承認道："我那時候的病根，因爲認定因果律是科學萬不容缺的屬性，不敢碰它，所以有這種矛盾不徹底的見解。當時又因爲調和這種見解，所以另外舉出歷史因果律與自然科學因果律不同的三點。實照那三點説來，是否還可以名之爲因果律，已成疑問了。”因此，他宣稱："我現在要把前説修正，發表目前所見如下：……因果律也叫做‘必然的法則’，‘必然’與‘自由’是兩極端。既必然便沒有自由，既自由便沒有必然。我們既承認歷史

爲人類自由意志的創造品，當然不能又認它受因果必然法則的支配，其理甚明。"

儘管如此，梁啓超也仍然沒有把因果律徹底驅逐出歷史領域。在發表上述見解並以事例加以論證後，他突然又問道："然則全部歷史裹頭，竟自連一點因果律都不能存在嗎?"然後自己回答說："是又不然。我前回說過，文化總量中，含有文化種、文化果兩大部門。文化種是創造活力，純屬自由意志的領域，當然一點也不受因果律束縛。文化果是創造力的結晶，換句話說，是過去的'心能'，現在變爲'環境化'，成了環境化之後，便和自然系事物同類，入到因果律的領域了。這部分史料，我們儘可以拿因果律駕馭它。"(《飲冰室合集·文集之四十》第3—5頁)

這裹所說的"前回"，指的便是前述《什麼是文化》的講演。所謂"文化種"和"文化果"，則是他借佛教術語對人類文化內容所作的劃分。簡而言之，"種"即種子，"果"即果實。文化種是指人類創造文化的能力與活動；文化果則是指這種能力與活動所產生出來的結果。按照梁啓超在這裹的闡述，人類創造文化的能力與活動屬於自由意志的領域，不受因果律支配；而文化成果一旦產生，則成爲"史料"，成爲人類環境的一部分，就像自然界的事物一樣，要受到因果律的支配了。

這樣的區分，表面上看來是清楚的，也能够自圓其說。但實質上，就像他區分歷史因果律與自然科學因果律一樣，仍然存在着問題。正如他自己也曾闡述的那樣："一個種生無數個果，果又生種，種又生果，一層一層地開積出去，人類活動所組成的文化之網，正是如此。"(《什麼是文化》，《飲冰室合集·文集之三十九》第103頁)因此，種與果是生生不已，相互轉化的。既然如

此，面對人類歷史、人類文化史的發展變化，又怎麼來區分種與果？怎麼來鑒別，什麼地方可以使用因果律，什麼地方又不可以使用因果律呢？由此可見，梁啓超關於“歷史裏頭是否有因果律”的問題，並沒有能够得到圓滿解决。儘管有質疑，有反思，但其質疑與反思的最終結果，還是給歷史裏頭的因果律留下了一席之地，祇不過不像過去那樣堅信因果律的天經地義罷了。

探討了“歷史裏頭是否有因果律”的問題之後，在該講演的第三部分，梁啓超便順理成章地進一步提出問題：“歷史現象是否爲進化的？”因爲，進化史觀是與歷史因果律緊密聯繫在一起的。

儘管梁啓超說：“我對於這個問題，本來毫無疑義，一直都認爲是進化的，現在也並不曾肯抛弃這種主張。”但是，他還是對進化論提出了質疑。而且，這種質疑，是從人類精神文明和物質文明兩個方面展開的。

關於精神文明方面，他一反自己過去的觀點，竟然爲孟子所謂“天下之生久矣，一治一亂”的“舊史家之共同觀念”翻案。他承認說：“我嚮來最不喜歡聽這句話，因爲和我所信的進化主義不相容。但近來我也不敢十分堅持了。我們平心一看，幾千年中國歷史，是不是一治一亂地在那裏循環？何止中國，全世界祇怕也是如此。”接着，他從埃及、印度古今社會狀況；從孔子到清代的中國學者；從屈原到杜甫、荷馬到拜倫等中外文學家；從康德到羅素等西方哲學家；乃至中國漢唐宋明清的各朝政治，西方從亞歷山大到拿破侖等顯赫人物等等方面發出了“是否有進化不進化之可言”的質問，並得出結論說：“從這方面找進化的論據，我敢說一定全然失敗完結。”

關於物質文明方面，他雖然承認："從漁獵到游牧，從游牧到耕稼，從耕稼到工商，乃至如現代所有之幾十層高的洋樓、幾萬里長的鐵道，還有什麼無綫電、飛行機、潛水艇……等等，都是前人所未曾夢見。"但是，他對"許多人得意極了，説是我們人類大大進化"却不以爲然。他提出兩個問題來：第一，要問這些物質文明對於我們有什麼好處？第二，要問這些物質文明是否得着了過後再不會失掉？關於第一個問題，他的觀點是："依我看，現在點電燈坐火船的人類，所過的日子，比起從前點油燈坐帆船的人類，實在看不出有什麼特别舒服處來。"關於第二個問題，他以中國古代未央宫、咸陽城的體面，西方古代羅馬帝國的繁華等物質文明的湮滅爲例，説明"物質文明這樣東西，根柢脆薄得很，霎時間電光石火一般發達，在歷史上原值不了幾文錢。"所以，物質文明也不能够作爲進化的證據。

既然如此，進化史觀就應該遭到徹底否定，從而回到"一治一亂"的歷史循環論觀點上去了。可是，梁啓超又並不願意這樣做。他引述了應講學社之邀到中國來講學的德國哲學家杜里舒（Hans Driesch）的觀點："凡物的文明，都是堆積的非進化的，衹有心的文明是創造的進化的。"然後宣稱："我現在並不肯撤銷我多年來歷史的進化的主張，但我要參酌杜氏之説，重新修正進化的範圍。我以爲歷史現象可以確認爲進化者有二：一、人類平等及人類一體的觀念，的確一天比一天認得真切，而且事實上確也着着嚮上進行；二、世界各部分人類心能所開拓出來的'文化共業'，永遠不會失掉，所以我們積儲的遺産，的確一天比一天擴大。衹有從這兩點觀察，我們説歷史是進化，其餘衹好編在'一治一亂'的循環圈内了。但衹須這兩點站得住，那麽，歷史

進化説也盡够成立哩。”(《飲冰室合集·文集之四十》第5—7頁)

顯而易見，梁啓超雖然爲歷史進化論劃定了疆界，但是，與“歷史裏頭是否有因果律”一樣，對於“歷史現象是否爲進化的”，梁啓超也同樣在反思與質疑以後，留下了一塊地盤。也就是説，仍然部分地堅持着進化史觀。

當然，他的這種疆界劃分，與歷史因果律中對文化種與文化果的劃分一樣，不僅没有解决問題，自圓其説，反而自相矛盾，使問題更加複雜化了。

首先，這兩點内容的排列本身就存在邏輯混亂的問題。第一點衹是一種（或兩種）具體觀念，而並不是一個可供掌握的進化範圍；第二點則是人類文化遺産積儲的一個絶大範圍，兩者排列在一起，不倫不類。尤其是第一點，根本不能説明歷史進化的範圍問題。

其次，所謂“世界各部分人類心能所開拓出來的‘文化共業’”，實質上與他在《什麽是文化》的講演中借佛教術語給“文化”所下的定義是一致的：“文化者，人類心能所開積出來之有價值的共業也。”所以，“文化共業”云云，簡言之，就是指文化；“文化共業”積儲的遺産，也就是指文化遺産。而人類文化遺産的積儲是進化的這種觀點，顯然與他上文所列舉的種種人類精神文明和物質文明的非進化性例證自相矛盾。要害在於，進化是一個長期的、逐漸發展的歷史過程，而不是古今某種事物優劣或某種思想、學説先進落後的比較。由於没有梳理清楚這種關係，致使他的論證與結論自相矛盾。

最後，值得進一步指出的是，不僅在歷史因果律和歷史進化論問題上分别存在矛盾，而且，在歷史因果律和歷史進化論兩者

之間，梁啓超也存在思想矛盾。在《研究文化史的幾個重要問題》結尾，他列了一份表格，把自然系的活動歸結爲三大特徵：歸納法研究得出；受因果律支配；非進化的性質。與此相反，文化系活動的特徵則是：歸納法研究不出；不受因果律支配；進化的性質。矛盾之處在於，按照這份列表，受因果律支配的，沒有進化的性質；而具有進化性質的，反而不受因果律支配。這雖然與梁啓超所引述杜里舒的看法相合，但却與直到今天爲止人們對進化與因果律密切相連的普遍理解恰恰相反，當然，也與梁啓超自己在《新史學》、《中國歷史研究法》等著作中對進化與因果律密切關係的論述自相矛盾。

之所以出現這些矛盾，是與梁啓超在這一時期深受柏格森的生命哲學思想影響分不開的。梁啓超歐游時，在巴黎拜訪了“十年來夢寐願見”的柏格森。由於拜訪前“預備談話資料徹夜，其所著書，擷擇要點以備請益”，所以，在拜訪時，“大得柏氏之褒嘆，謂吾儕研究彼之哲學極深邃”。並且，“他日復返法，尚擬請柏格森專爲我講授哲學”。（1919 年 6 月 9 日梁啓超致梁啓勛書，《梁啓超年譜長編》第 881—883 頁）在《歐游心影録》中，梁啓超更是把柏格森哲學視爲“新文明再造”的“安身立命所在”。對於柏格森的直覺的創造進化論（創化論）思想，梁啓超介紹說：“柏格森拿科學上進化原則做個立脚點，說宇宙一切現象，都是意識流轉所構成，方生已滅，方滅已生，生滅相銜，便成進化。這些生滅，都是人類自由意志發動的結果，所以人類日日創造，日日進化。這‘意識流轉’就喚做‘精神生活’，是要從反省直覺得來的。我們既知道變化流轉就是世界實相，又知道變化流轉的權操之在我，自然可以得個‘大無畏’，一味努力前進便

了。”他進而評論説：“這些見地，能够把種種懷疑失望一掃而空，給人類一服‘丈夫再造散’。”（《飲冰室合集·專集之二十三》第17—18頁）

從這裏，不難看出前述梁啓超處處强調人類創造文化的能力與活動屬於自由意志的領域，不受因果律支配的個中秘密，實際上正是來自柏格森的創化論思想。其實，他所引述的杜里舒的論述：“凡物的文明，都是堆積的非進化的，衹有心的文明是創造的進化的。”也正是柏格森創造進化論思想的發揮。杜里舒本來就屬於生命派哲學家，其思想主張與柏格森非常接近。或許正是因爲如此，以梁啓超爲核心的講學社纔會邀請他來華講學（梁啓超歐游回國後，曾迫不及待地邀請柏格森來華講學，惜未成行）。

正是因爲受到柏格森以創化論爲核心的思想影響，梁啓超纔一方面反思與質疑歷史因果律和進化史觀，另一方面，又如他自己所説：“我現在並不肯撤銷我多年來歷史的進化的主張。”爲歷史因果律和進化史觀保留了地盤，儘管由此而産生了難以自圓其説的思想矛盾與困惑。

其實，這種思想矛盾與困惑，並非僅僅出現在梁啓超個人的思想和著述中。正如本章開始所説，19世紀末20世紀初的中國思想家，諸如康有爲、嚴復、孫中山、陳獨秀、李大釗、魯迅等，無一没有經歷過接受進化史觀而又反思與質疑的過程。此後，進化史觀融入馬克思主義的歷史辯證法，成爲20世紀中國史學乃至其他學科史的主流。在這個漫長的歷程中，梁啓超對進化史觀的提倡，顯然起着開風氣之先的作用。誠如張蔭麟在《近代中國學術史上之梁任公先生》一文中所説：梁啓超“以新觀點考察中國歷史，而提出史學革命方案。……後有作近代中國史學

史者，不能不以先生之名冠其篇矣。”（1929 年 2 月 11 日《大公報》）另一方面，20 世紀末以來，在西方新歷史主義的影響下，進化史觀在中國也再一次受到了挑戰。從這個角度而言，梁啓超在 20 世紀初對歷史因果律與進化史觀的反思與質疑，也是具有超前意義的。

第三節　梁啓超的文學史論

梁啓超的友人、《飲冰室合集》的編者林志鈞曾經指出：“知任公者，則知其爲學雖數變，而固有其堅密自守者在，即百變不離於史是觀已。”（《飲冰室合集·序》）鄭振鐸也說：“梁氏的事業，除了政論家外，便始終是一位歷史家。”（《梁任公先生》，1929 年 2 月《小説月報》20 卷 2 號）而梁啓超自己也曾說：“假如我將來於學術上稍有成就，一定在史學方面。”（《文史學家的性格及其預備》，《時事新報·學燈》1923 年 11 月 10 日）

縱觀梁啓超一生，治史興味的確始終不減。翻開《飲冰室合集》，其史學、傳記與各學科史著作不勝枚舉，其中最著名的起碼就有《中國史敘論》（1901 年）、《新史學》（1902 年）、《論中國學術思想變遷之大勢》（1902 年）、《清代學術概論》（1920 年）、《先秦政治思想史》（1922 年）、《中國歷史研究法》（1922 年）、《中國之美文及其歷史》（1924 年）、《中國近三百年學術史》（1925 年）等等。他的史學著作最爲突出的特點是涉獵範圍十分廣博，典型地體現了徐佛蘇所贊“世界第一之博學家”的風采。在文學史方面，他的專著雖然不多，但也有不少有關文學史的研究和論述。發掘他的這些研究和論述，並結合其進化史觀加

以考察，無疑也是對梁啓超文論進行現代性闡釋的重要組成部分。下面，我們就從三個方面來加以考察。

一、梁啓超的文學史論著

作爲“天縱之文豪”，治史興味又始終不減，對文學史的關注也就是順理成章的了。

在梁啓超歐游前後打算寫作的《中國通史》和《中國文化史》的目録中，都列有“文學篇”。《中國通史》的文學篇包括文、詩、詞、曲本、小説；《中國文化史》的文學篇包括散文、詩騷及樂府、詞、曲本、小説、駢文及八股。（參見《飲冰室合集·專集之四十九》第15—20頁）在1923年所寫的《陶淵明·自序》中，梁啓超更是明言：“吾夙有志於”“治文學史”，衹是由於“所從騖者衆，病未能也。”（《飲冰室合集·專集之九十六》第1頁）

儘管如此，他還是以“史”命名，寫出了《中國之美文及其歷史》，實際上是一部中國詩歌史。該書雖然没有完成，但在中國文學史，尤其是中國詩歌史寫作的草創階段（一般認爲在1925年以前），却具有拓荒性意義。因爲，直到1929年，譚正璧在《中國文學進化史》中還説：“過去的中國文學史，因爲根據了中國古代的文學定義，所以成了包羅萬象的中國學術史。”（《中國文學進化史》，上海光明書局1929年版第2頁）鄭賓於在《中國文學流變史》中説得更爲苛刻：“據我的眼光看起來，似這般‘雜貨鋪式’的東西，簡直没有一部配得上稱之爲‘中國文學史’的作品。”（《中國文學流變史》，中州古籍出版社1991年影印版第7頁）

而我們看到，不僅梁啓超 1924 年寫作的《中國之美文及其歷史》敘述的是純粹的詩歌發展史，就是此前打算寫作的《中國通史》和《中國文化史》的“文學篇”，也都是與“學術思想篇”並列的，其內容基本上與現代“文學”（Literature）的範圍一致。這一現象從一個側面説明，梁啓超對於“文學”概念的理解，其實是較爲純粹而具有現代意義的。令人感到遺憾的是，梁啓超的《中國通史》終究没有能够成書，《中國文化史》剛剛開了個頭，而《中國之美文及其歷史》雖然寫於 1924 年，但遲至 1936 年纔問世，所以，一直没有能够引起學術界的足够重視。

儘管没有能够集中精力寫出一部完整的中國文學史，但梁啓超並没有放弃“治文學史”的工作。

在他看來，“欲治文學史，宜先刺取各時代代表之作者，察其時代背景與夫身世所經歷，瞭解其特性及其思想之淵源及感受。”（《陶淵明·自序》，《飲冰室合集·專集之九十六》第 1 頁）也就是説，研究文學史應當從有代表性的作家入手，考察其時代背景與作者生平、思想及個性特徵，由此來把握文學的歷史變遷。

這種研究，實際上就是雷·韋勒克和奥·沃倫所謂“傳記式文學研究法”，即“從作者的個性和生平方面來解釋作品”。雖然韋勒克和沃倫從“新批評”的觀點出發，認爲“任何傳記上的材料都不可能改變和影響文學批評中對作品的評價”，因此，傳記式文學研究法並没有“特殊的文學批評價值”，但是，他們也承認，傳記式文學研究法“是一種最古老和最有基礎的文學研究方法”，“可以有助於揭示詩歌實際産生過程”。具體而言，“首先，它無疑具有評注上的價值：它可以用來解釋作家作品中的典故和詞

義。傳記式的框架還可以幫助我們研究文學史上所有真正與發展相關的問題中最突出的一個，即一個作家藝術生命的成長、成熟和可能衰退的問題。傳記也爲解决文學史上其他問題積纍資料，例如一個詩人所讀的書，他與文人之間的交往，他的游歷，他所觀賞過和居住過的風景區和城市等：所有這些都關係到如何更好地理解文學史的問題，也就是説，是些有關該詩人或作家在文學傳統中的地位，他所受的外界影響，以及他所汲取的生活素材等問題。"（《文學理論》，三聯書店 1984 年版第 68—74 頁）簡而言之，傳記式文學研究法雖然對於作品本文（text）的閱讀和評價没有"特殊的文學批評價值"，但却具有較高的文學史研究價值。

正是從這種傳記式文學研究法入手，梁啓超不僅撰寫了《中國之美文及其歷史》、《中國韻文裏頭所表現的情感》等縱論中國文學史的著作，而且還先後撰寫了《王荆公·荆公之文學》（1908 年）、《晚清兩大家詩鈔題辭》（1920 年）、《情聖杜甫》（1922 年）、《屈原研究》（1922 年）、《陶淵明》（1922 年）、《桃花扇注》（1925 年）、《辛稼軒先生年譜》（1928 年）等橫斷"各時代代表之作者"的論著。在晚年講授於清華國學研究院的《中國歷史研究法補編·專傳的做法》中論及文學家傳時，梁啓超還開列了一張較爲詳細的名録，囊括了從先秦到明清時代的代表性作家。因爲這張名録並不是爲了單純的傳記做法而列，而是希望通過所列作家"代表那種文學的全部"，並進而與思想家及其他學術家、政治家及其他事業家一道，"包括中國全部文化的歷史"，所以，實際上可以把它視爲梁啓超心目中中國文學史的基本框架。

同樣令人感到遺憾的是，不僅梁啓超心目中的中國文學史没有能够寫出來，即便已經寫出來的上述文學史論著，長期以來，

也由於學術界有意無意地衹是談論梁啓超前期以“三界革命”爲核心的文論，而忽視了對這些文學史論著的研究。時至今日，當我們回過頭來重新檢視 20 世紀中國文論，對梁啓超的文論進行現代性闡釋時，對他的這一部分文學史論著，顯然應該引起足够的重視。

二、進化史觀與文學史論

作爲以“史”爲主要興味的學者，梁啓超的進化史觀一旦形成，便必然會貫注到史學和各項專史的學術研究之中去。對於治文學史來説，自然也不會例外。

前文已經引述，早在 1902 年所寫的《中國專制政治進化史論》中，梁啓超就已經指出：“凡天地古今之事物，未有能逃進化之公例者也。”（《飲冰室合集·文集之九》第 59 頁）所謂“凡天地古今之事物”，當然也包括文學在内。在 1903 年的《小説叢話》中，梁啓超更是明確指出：“文學之進化有一大關鍵，即由古語之文學，變爲俗語之文學是也。各國文學史之開展，靡不循此軌道。”雖然梁啓超在這裹的主要意圖是强調“俗語文學”的地位，爲其提供歷史的合理性。但是，其文學進化觀却也是顯而易見的。正是從文學進化的觀點出發，梁啓超批駁了“宋元以降爲中國文學退化時代”的流行看法，指出：“自宋以後，實爲祖國文學之大進化。”其論據即在於“俗語文學大發達”。（《新小説》第 7 號）

儘管如此，作爲深知文學個中三昧的“輿論之驕子，天縱之文豪”，梁啓超却也並不否認文學發展具有獨特性。就在《小説叢話》中，梁啓超便引述道：“斯賓塞嘗言：‘宇宙萬物，皆循進

化之理，惟文學獨不然，有時若與進化爲反比例’云云。”因爲斯賓塞認爲：“文學必帶一種野蠻之迷信，乃能寫出天然之妙；文明愈開，則此種文學愈絶，故文學與科學之消息，適成反比例云云。”梁啓超不僅承認斯賓塞“其言頗含至理”，而且，還以中國文學發展的歷史事實爲斯賓塞的觀點作出佐證：“三代文學優於兩漢，兩漢文學優於三唐，三唐文學優於近世，此幾如鐵案，不能移動矣。”（同前）如此説來，文學的發展非但不是進化的，反而倒是退化的了。

在前述《研究文化史的幾個重要問題》講演中，梁啓超在反思與質疑進化史觀時，也曾經以文學爲例質問道：“説陶潛比屈原進化，杜甫比陶潛進化，但丁比荷馬進化，索（莎）士比亞比但丁進化，擺（拜）倫比索（莎）士比亞進化……這些話都從哪裏説起?”（《飲冰室合集·文集之四十》第5頁）雖然如本書前面所説，他的這種質問本身就存在問題，進化是長期的、逐漸發展的歷史過程，而不是簡單地進行古今優劣比較，但從這種質問，却的確可以見出梁啓超對文化，尤其是文學發展獨特性的認識。

正是基於對文學獨特性的認識，在《情聖杜甫》的講演中，梁啓超更是一開篇就乾脆承認：“因爲藝術是情感的表現，情感是不受進化法則支配的，不能説現代人的情感就一定比古人優美，所以不能説現代人的藝術一定比古人進步。”（《飲冰室合集·文集之三十八》第37頁）這一段話，很容易使人聯想到馬克思關於藝術生産與物質生産發展不平衡規律的論述：“關於藝術，大家知道，它的一定的繁盛時期决不是同社會的一般發展成比例的，因而也决不是同仿佛是社會組織的骨骼的物質基礎的一般發展成比例的。”（《〈政治經濟學批判〉導言》，《馬克思恩格斯選

集》第2卷，人民出版社1972年版第113頁）儘管兩者論述的出發點並不相同，但是，對文學藝術獨特性的認識却是一致的。

所有這些，都可以見出梁啓超在文學史研究中對文學藝術特性的高度重視與强調。不過，正如他在歷史觀上雖然對歷史因果律和進化史觀有所反思與質疑，但仍然“不肯撤銷我多年來歷史的進化的主張”一樣，對文學藝術特性的重視，也並不意味着他就從根本上拋弃了文學進化觀。我們看到，就在《小説叢話》中引述了斯賓塞關於文學不循進化之理的論述，並承認其論述“頗含至理”之後，梁啓超便從另一方面辯解道：“顧吾以爲以風格論，誠當爾爾；以體裁論，則固有未盡然者。凡一切事物，其程度愈低級者則愈簡單，愈高等者則愈複雜，此公例也。故我之詩界，濫觴於‘三百篇’，限以四言，其體裁爲最簡單。漸進爲五言，漸進爲七言，稍複雜矣。漸進爲長短句，愈複雜矣。長短句而有一定之腔、一定之譜，若宋人之詞者，則愈複雜矣。由宋詞而更進爲元曲，其複雜乃達於極點。”因此，他得出結論説：“故吾嘗以爲中國韻文，其後乎今日者，進化之運，未知何如；其前乎今日者，則吾必以曲本爲巨擘矣。嘻！附庸蔚爲大國，雖使屈、宋、蘇、李生今日，亦應有前賢畏後生之感，吾又安能薄今人愛古人哉！”（《新小説》第7號）

也就是説，文學風格無所謂進化與否，但文學體裁却是符合進化原則的。顯而易見，梁啓超在這裏的論辯，采取的是與後來在《研究文化史的幾個重要問題》中區分文化種與文化果類似的策略。衹不過，不像文化種與文化果生生不已，相互轉化，因而有實際區分的困難，這裏提出的風格與體裁的區分，倒是較爲容易把握，因此，也較爲容易使人信服。

問題在於，在具體的文學史研究中，我們發現，梁啓超不僅認爲文學體裁是不斷進化的，而且，對於文學創作技巧乃至於創作風格的考察，他也並沒有全然放弃進化的觀點。在《中國之美文及其歷史》中，梁啓超指出："凡辨別古人作品之真僞及其年代，有兩種方法，一曰考證的，二曰直覺的。"其中，"直覺的者，專從作品本身字法、句法、章法之體裁結構及其神韻氣息上觀察，拿來和同時代確實的作品比較，推定其是否產於此時代。"從他的具體運用來看，這種直覺的鑒別方法，實際上也是建立在文學進化的觀念之上的。例如他鑒別《古詩十九首》，就認爲："這十幾首詩，體格、韻味都大略相同，確是一時代詩風之表現。"而"凡詩風之爲物，未有閱數十年百年而不變者，如後此建安、黄初之與元嘉、永明；元嘉、永明之與梁、陳宫體；乃至唐代初、盛、中、晚之遞嬗，宋代'西昆'、'江西'之代興，凡此通例，不遑枚舉。"也就是說，一代有一代之詩風，而代代詩風遞嬗變化，皆有規律可循。正是從"音節日趨諧暢，格律日趨嚴整，其時五言體制已經通行，造詣已經純熟，非常傑作，理合應時出現"等詩歌的時代特徵出發，梁啓超推斷"《十九首》之年代，大概在西紀 120 至 170 約五十年間，比建安、黄初略先一期，而緊相銜接。"經過方方面面的分析之後，他總結說："按諸歷史進化的原則，四方八面都說得通了。"（《飲冰室合集·專集之七十四》第 107—113 頁）

由此可見，在詩歌技巧乃至創作風格方面，梁啓超仍然認爲是有進化規律可循的。因此，我們可以得出結論說，與他對於進化史觀的態度相一致，在文學史論中，梁啓超儘管注重文學藝術的特性，但總體說來，仍然是抱持文學進化觀的。當然，這並不

意味着說，抱持文學進化觀就一定正確。事實上，文學藝術的歷史發展，的確較其他領域的歷史發展具有更多的特殊性和偶然性，用因果律或歷史進化論解釋文學現象，往往容易誤入歧途。然而，如所周知，長期以來，我國的文學史研究和編纂實際上都遵循着文學進化的原則。因此，無論是梁啓超的文學進化論思想，還是他對文學藝術發展特殊性的强調，對於我們的文學史研究，都有着一定的啓示作用。

三、從"知人論世"到文學反映社會狀況與時代心理

從傳記式文學研究法和文學進化觀出發，必然導致梁啓超服膺孟子的"知人論世"說。在《中國歷史研究法》中，梁啓超指出："孟子嘗標舉'知人論世'之義。論世者何？以今語釋之，則觀察時代之背景是已。人類於横的方面爲社會的生活，於縱的方面爲時代的生活。苟離却社會與時代，而憑空以觀某一個人或一群人之思想動作，則必多不可瞭解者。未瞭解而輕下批評，未有不錯誤也。故作史如作畫，必先設構背景；讀史如讀畫，最要注察背景。"（《飲冰室合集·專集之七十三》第104—105頁）

孟子的"知人論世"説見於《孟子·萬章下》："一鄉之善士斯友一鄉之善士，一國之善士斯友一國之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士爲未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。"這段話原本是説讀書人的交友之道的，但因爲其中説到"頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也"，所以，歷來把它與孟子在另一處所説的"以意逆志"連在一起，視爲閲讀、理解和批評文學作品的重要方法之一。如王國維在《玉溪生詩年譜會箋序》

中所說："是故由其世以知其人，由其人以逆其志，則古詩雖有不能解者，寡矣。"（《中國近代文學大系·文學理論集》第 1 卷，上海書店 1994 年版第 703 頁）所以，儘管梁啓超在這裏是借孟子的"知人論世"說來說明無論"作史"還是"讀史"，都不能脫離歷史人物所處的社會與時代背景，但我們也可以把它稍加推移，視爲梁啓超進行文學批評和文學史研究的重要方法之一。

事實上，梁啓超在具體論述文學批評和文學史研究時，也的確是主張"知人論世"的。在《陶淵明》中，梁啓超一開篇便明確指出："批評文藝有兩個着眼點：一是時代心理，二是作者個性。"（《飲冰室合集·專集之九十六》第 1 頁）所謂"作者個性"，正是"知人"；所謂"時代心理"，正是"論世"。他對"陶淵明之文藝及其品格"的研究，便是從這兩個着眼點進行的。在他看來，作者個性第一要"不共"，第二要"真"。所謂不共，是指"作品完全脫離模仿的套調，不是能和別人共有。"所謂真，是指"絕無一點矯揉雕飾，把作者的實感，赤裸裸地全盤表現。"正是從不共與真的標準出發，梁啓超把陶淵明的"整個人格"歸納爲"極熱烈極有豪氣"、"纏綿悱惻最多情"、"極嚴正——道德責任心極重"三個方面。而爲了解剖"時代心理"，梁啓超先後分析了陶淵明的家世、生平、時代、鄉土、時代思潮等方方面面的因素，最後得出結論說："淵明本是儒家出身，律己甚嚴，從不肯有一毫苟且卑鄙放蕩的舉動，一面却又受了當時玄學和慧遠一班佛教徒的影響，形成他自己獨得的人生見解，在他的文學作品中充分表現出來。"（同前，第 2—10 頁）

梁啓超對"陶淵明之文藝及其品格"的研究，堪稱他在文學史研究中運用知人論世方法的典型範例。值得進一步研究的是，

知人論世既可以通過作者個性和時代心理理解和批評文學作品，反過來，通過對文學作品的閱讀、理解和研究，也可以更爲深刻地認識作者個性以及作者所處的社會狀況和時代心理。

通過閱讀文學作品認識作者個性，在前述對陶淵明的作品進行分析時，其實已經作出了範例。正是通過閱讀分析作品，他纔能歸納出陶淵明的"整個人格"，纔能知道陶淵明是"絶無一點矯揉雕飾，把作者的實感，赤裸裸地全盤表現"，也纔得出結論説："古代作家能够在作品中把他的個性活現出來的，屈原以後，我便數陶淵明。"（《陶淵明》，《飲冰室合集·專集之九十六》第1頁）而"欲求表現個性的作品，頭一位就要研究屈原。"（《屈原研究》，《飲冰室合集·文集之三十九》第49頁）至於杜甫，"中國文學界寫情聖手，没有人比得上他，所以我叫他做情聖。"（《情聖杜甫》，《飲冰室合集·文集之三十八》第38頁）情聖的作品表現出作者的真摯情感與鮮明個性，更是不在話下。

問題在於，梁啓超研究文學史，絶不會以認識作者個性爲滿足，而是要進一步追尋作者所處的社會狀況和時代心理。在《中國歷史研究法補編》中，梁啓超推崇司馬遷撰寫人物傳記的眼光："《史記》每一篇列傳，必代表某一方面的重要人物。……每篇都有深意，大都從全社會着眼，用人物來做一種現象的反影，並不是專替一個人作起居注。"（《飲冰室合集·專集之九十九》第29頁）並由此闡述自己的見解："我的理想專傳，是以一個偉大人物對於時代有特殊關係者爲中心，將周圍關係事實歸納其中，横的竪的，網羅無遺。比如替一個大文學家作專傳，可以把當時及前後的文學潮流分别説明。此種專傳，其對象雖止一人，而目的不在一人。"（同前，第38—39頁）這裏雖然説的是人物傳記

的寫作，但却可以反映出梁啓超對作家作品與社會狀況、時代心理之間密切關係的認識。

正是從這樣的認識出發，他一方面告誡說："有純屬文學的著述，其所述史跡，純爲寓言。"因此，讀者不能刻舟求劍，信以爲真，"無端惹起史跡之糾紛。"（《中國歷史研究法》，《飲冰室合集·專集之七十三》第93頁）但另一方面，他却指出："'純文學的'之文——如詩詞歌賦等，除供文學史之主要史料外，似與其他方面無甚關係，其實亦不然。例如屈原《天問》，即治古代史者極要之史料；班固《兩都賦》、張衡《兩京賦》，即研究漢代掌故極要之史料；至如杜甫、白居易諸詩，專記述其所身歷之事變，描寫其所目睹之社會情狀者，其爲價值最高之史料，又無待言。"

不僅詩詞歌賦，就是小説也是如此。如被《四庫全書》歸入小説的《山海經》，"其書雖多荒誕不可究詰，然所記多半爲半神話半歷史的性質，確有若干極貴重之史料"。至於"中古及近代之小説，在作者本明告人以所記之非事實，然善爲史者，偏能於非事實中覓出事實。例如《水滸傳》中'魯智深醉打山門'，固非事實也，然元明間犯罪之人得一度牒即可以借佛門作逋逃藪，此却爲一事實；《儒林外史》中'胡屠夫奉承新舉人女婿'，固非事實也，然明清間鄉曲之人一登科第便成爲社會上特別階級，此却爲一事實。"尤其重要的在於："此類事實，往往在他書中不能得，而於小説中得之。"那麼，小説爲什麼能够如此呢？"須知作小説者，無論騁其冥想至何程度，而一涉筆叙事，總不能脱離其所處之環境，不知不覺，遂將當時社會背景寫出一部分以供後世史家之取材。"（同前，第50—51頁）

這段闡述，令人想到魯迅那段名言："天才們無論怎樣説大話，歸根結蒂，還是不能憑空創造。描神話鬼，毫無對證，本可以專靠了神思，所謂'天馬行空'似的揮寫了，然而他們寫出來的，也不過是三隻眼、長頸子，就是在常見的人體上，增加了眼睛一隻，增長了頸子二三尺而已。"（《葉紫作〈豐收〉序》，《魯迅全集》第 6 卷，人民文學出版社 1958 年版第 176 頁）

當然，梁啓超的論述，並非旨在説明"文學是社會生活的反映"這一馬克思主義文學理論的基本原理，而是着眼於强調，不僅"六經皆史"，"也可以説諸子皆史，詩文集皆史，小説皆史，因爲裏頭一字一句都藏有極可寶貴的史料，和史部書同一價值。"（《治國學的兩條大路》，《飲冰室合集·文集之三十九》第 111 頁）但是，從文學史論的角度來考察，我們却不得不承認説，梁啓超的確是充分認識到文學與社會狀况、時代心理之間的密切關係的。這一點，從他對"情聖"杜甫的具體研究中，也可以見出。

梁啓超研究杜甫，與他研究陶淵明等人一樣，"先要把他所生的時代和他一生經歷略叙梗概，看出他整個的人格。"在梁啓超看來，"玄宗開元間四十年太平，正孕育出中國藝術史上黄金時代。到天寶之亂，黄金忽變爲黑灰，時事變遷之劇，未有其比。當時蘊蓄深厚的文學界，受了這種激刺，益發波瀾壯闊。杜工部正是這個時代的驕兒。"所以，杜甫作爲"寫情聖手"，完全是社會時代的産物。反過來説，杜甫采用"半寫實派"手法創造的詩歌，又成了他所處的社會時代的真實寫照。

梁啓超解釋説："他處處把自己主觀的情感暴露，原不算寫實派的作法。但如《羌村》、《北征》等篇，多用第三者客觀的資格，描寫所觀察得來的環境和別人情感，從極瑣碎的斷片詳密刻

畫，確是近世寫實派用的方法，所以可叫做半寫實。”這種作法的好處，“在其事愈寫得詳，真情愈發得透，我們熟讀他，可以理會得‘真即是美’的道理。”正是從這樣的角度來閱讀分析杜詩，梁啓超指出：“他著名的作品《三吏》、《三別》，便是那時代社會狀況最真實的影戲片。”而“他集中對於時事痛哭流涕的作品，差不多占四分之一。若把他分類研究起來，不惟在文學上有價值，而且在史料上有絶大價值。……内中價值最大者，在能確實描寫出社會狀況，及能確實謳吟出時代心理。”(《情聖杜甫》，《飲冰室合集·文集之三十八》第 38—45 頁)

因爲能够“描寫出社會狀況”，“謳吟出時代心理”，所以成爲“價值最大者”。由此可見，梁啓超由“知人論世”出發的文論思想，經由“作者個性”的考察，其落脚點，却是在文學反映社會狀況與時代心理的。

如前所述，“知人論世”的文學批評和研究方法，導源於孟子時代，歷史悠久，成爲中國傳統文學批評的主要方式之一。而文學反映社會狀況與時代心理的觀點，更是衆所周知，隨着馬克思主義文論地位的確立，成爲 20 世紀中期以後中國文論的主導思想。無論是“知人論世”還是强調文學反映社會狀況和時代心理，其優點都是强調了文學作品與作者、社會時代之間的密切關係，突出了對文學中的審美意識作社會學角度的考察，並具有十分濃重的歷史意識，因此，也是與進化史觀和文學的進化觀密切聯繫在一起的。其缺點則如韋勒克和沃倫在《文學理論》中所指出，作者的生平、思想及其社會背景和時代精神，歸根結蒂都是屬於文學作品的外在因素，對它們的考察衹能屬於文學的“外在的”研究。“雖然‘外在的’研究可以根據産生文學作品的社會背

景和它的前身去解釋文學，可是在大多數的情況下，這樣的研究就成了‘因果式的’研究，衹是從作品産生的原因去評價和詮釋作品，終至於把它完全歸結於它的起因（此即‘起因謬説’）。……研究起因顯然絶不可能解决對文學藝術作品這一對象的描述、分析和評價等問題。起因與結果是不能同日而語的：那些外在原因所産生的具體結果——即文學藝術作品——往往是無法預料的。”當然，他們也承認：“文學作品産生於某些條件下，没有人能否認適當認識這些條件有助於理解文學作品；這種研究法在作品釋義上的價值，似乎是無可置疑的。”而且，“流傳極廣、盛行各處的種種文學研究的方法都關係到文學的背景、文學的環境、文學的外因。這些對文學外在因素的研究方法，並不限用於研究過去的文學，同樣可用於研究今天的文學。”（《文學理論》第 65 頁）

實際情况也的確如此。儘管在 20 世紀 80 年代中後期，以韋勒克、沃倫《文學理論》爲代表的“新批評”文論，以及其他以文本爲中心的批評觀點一度在中國文論界廣泛傳播，但是，這些“文學的内部研究”觀點，終究未能在中國文論界落地生根。關鍵的問題在於，這些純粹的“内部研究”觀點，“衹講作品本體與結構”，“把文學所體現的種種文化因素特别是民族文化精神排除在文學研究之外。排除了這些因素的研究，當然也是文學研究，但它大大地縮小了文學研究的應有之義，這豈不又是作繭自縛了麼?”（錢中文《北京大學比較文學與比較文化研究所成立十五周年賀辭》，《中國比較文學通訊》2000 年第 2、3 合期）因此，迄今爲止，所謂文學的“外在研究”方法，仍然被文學批評與研究者們自覺或不自覺地廣泛用於文學批評和文學史研究。有

關這方面的問題，本書在追尋梁啓超文論的世紀性意義時，還將有所涉及。在這裏，衹是需要强調指出：梁啓超對“知人論世”批評方法的推崇和運用，對文學反映社會狀況與時代心理的分析與强調，直到今天，仍然值得我們重視。

第五章　中西文化觀與梁啓超的比較文學及比較文化研究

第一節　中西文化觀與中國現代性問題的特殊性

本書緒論已經指出，作爲“後發外生型”現代化進程的國家之一，中國的現代性問題具有特殊性。而這種特殊性最爲突出的表現，就在於中西文化關係問題。

在中西文化關係問題上，人們對於以費正清、勒文森等人爲代表的“西方衝擊説”，即“西方衝擊—中國回應”模式頗有微詞。如本傑明·史華兹在《尋求富强：嚴復與西方》一書中指出：“‘西方衝擊’這個比喻，會使人想到某種正衝擊着停滯事物的已瞭然於胸的客觀事物形象。”在他看來，這樣會導致對衝擊者和被衝擊者的認識都簡單化的傾嚮，而實際情況是，無論是對衝擊者還是被衝擊者，我們的認識都並不像人們所誤認爲的那樣清晰。因爲，“在研究西方與任何特定的非西方社會和文化之間的衝突時”，“我們所探討的不是一個已知或未知的變量，而是兩個巨大的、變幻不定的、充滿着各種難題的人類經驗領域。”（《尋求富强：嚴復與西方》，職工教育出版社 1990 年版第 1—2 頁）

張灝在《梁啓超與中國思想的過渡》一書中也指出："'西方的衝擊'的概念可能會導致對傳統文化的複雜性和發展動力估計不足。强調外部影響，容易産生忽視中國傳統内涵的危險。"（《梁啓超與中國思想的過渡》前言）

然而，誰也不能否認的是，自從 1840 年鴉片戰争以來，古老的中國的確一直受着西方的巨大衝擊。在這一百六十多年間，中國社會的政治、經濟、文化等各個領域，無不回應着來自西方的種種挑戰。中國社會艱難而曲折的現代化工程和思想層面的現代性追求，正是在這種衝擊與挑戰的歷史境遇中啓動和展開的，在一定程度上説，也是被西方的現代性"逼上梁山"的。

在《被壓抑的現代性》一文中，王德威在論證晚清"求新求變意識"已不同於歷史上曾經有過的類似現象，因而具有現代性時説道："晚清之得稱現代，畢竟由於作者讀者對'新'及'變'的追求與瞭解，不再能於單一的、本土的文化傳承中解决。相對的，現代性的效應及意義，必得見諸 19 世紀西方擴張主義後所形成的知識、技術及權力交流的網絡中。"就文學而言，表現更爲突出："清末文人的文學觀，已漸脱離前此的中土本位架構。面對外來衝擊，是捨是得，均使文學生産進入一國際的（未必平等的）對話的情境。'國家'興起，'天下'失去，'文學'也從此不再是放諸四海的藝文表徵，而成爲一時一地一'國'的政教資産了。"（《想象中國的方法》第 7 頁）

李歐梵也指出："在中國，'現代性'不僅含有一種對於當代的偏愛之情，而且還有一種嚮西方尋求'新'、尋求'新奇'這樣的前瞻性。因此，在中國，現代性這個新概念似乎在不同的層面上繼承了西方'資産階級'現代性的若干常見的含義：進化與

進步的思想，積極地堅信歷史的前進，相信科學和技術的種種益處，相信廣闊的人道主義所制定的那種自由和民主的理想。正如史華兹教授提出的，這些自由主義價值觀念中，有一些在嚴復及其同時代人的著作裏，得到一種頗有‘中國’特色的重新解釋：對個人的信念則與一種狂熱的民族主義結合在一起，那是出於一種着眼於使民族富强的目的。”（《現代性的追求》第 236 頁）

所有這些論述都説明，與“先發内生型”現代化國家的現代性主要表現爲古今嬗代不同，作爲“後發外生型”現代化進程的國家，中國的現代性不僅是古今問題，而且也體現爲“國際”問題，因此，中西文化關係便成了中國現代性問題特殊性的突出表現。

當然，作爲擁有幾千年悠久文化傳統的中國，對於來自外部世界的衝突與挑戰自然不會是簡單地回應。借用張灝的説法，中國傳統文化的確具有複雜性和發展動力。然而，這種複雜性和發展動力，却衹能使中國的現代性問題面臨所謂“雙重緊張”，即不單單是對西方衝擊與挑戰的回應，而且也是傳統與現代的尖鋭衝突。事實上，正是這種中西古今縱横交錯、尖鋭衝突的“雙重緊張”，使康有爲所謂“中國數千年來未有之變局”（《上清帝第四書》，《康有爲文選》，上海遠東出版社 1997 年版第 314 頁）的説法獲得了深刻意義，並由此而産生出十分複雜而獨特的“中國問題”。

在《現代性社會理論緒論》一書中，劉小楓曾經把這種“中國問題”簡要概括爲：“中國的社會制度和人心秩序的正當性均需要重新論證。”並從三個層次上進行了具體定位：“在歷史事功層面，問題是中國作爲一個民族國家單位如何富强，在國際（國

族）間的不平等競爭中取得强勢地位；在生活秩序的價值理念層面，問題是中國傳統的價值理念與西方價值理念的衝突如何協調，民族性價值意義理念和相應的知識形態如何獲得辯護；在個體安身立命的意義層面，問題是如何維護中國的傳統終極信念的有效性，設想其解放性力量不僅對中國有效，也對西方有效。”（《現代性社會理論緒論》第195頁）

總而言之，無論是國家、民族還是個人，都必須對中西古今縱橫交錯、尖鋭衝突的歷史境遇提交一份答卷，選擇一種解決之道。而由於西方對於中國的衝擊與挑戰事實上提供了一套現成的現代性模式，致使人們自覺不自覺地把傳統與現代、中國與西方的問題簡化爲傳統與西方或中國與西方的問題，並由此而提交各自的答卷，選擇各種解決之道。

一個半世紀以來，從“師夷之長技以制夷”到“中學爲體，西學爲用”；從“會通中西”到“全盤西化”；從民族主義到“獨立自主，自力更生”；從排外主義到全面開放；一部中國近現代史，乃至當代史，換言之，中國尋求現代化的全部歷程，無不伴隨着對中西文化關係的認識與對策。在此歷史境遇之中，中國的每一位思想家乃至知識人，也必須具備各自的中西文化觀，在自己的思想、著述中提交答卷，選擇解決之道。劉小楓把這種境遇稱爲“現代士大夫的擔‘道’使命”：“中國現代知識人被‘中國問題’糾纏，不僅攸關個人命運，亦攸關民族使命。中國的古‘道’面臨被西方政治—文化毀滅的危難，現代士大夫的擔‘道’使命因此必然是如何抗衡西方。”

最爲奇特的現象在於，這種以抗衡西方爲目的的擔華夏之“道”，所采用的知識學工具，却是西方的思想資源和知識資源。

劉小楓對此所作的梳理不够準確和完備，但却頗具啓發意義。在他看來："晚清知識人擔華夏之'道'的主要思想資源是傳統經學，現代今古文經學論争（康、章）的内在動力是'中國問題'。清末民初引入西學和種種'主義'話語，更换了知識資源，儘管這些學理和'主義'種類不一，基本上可以分疏出幾種不同的知識學路嚮：文化哲學路嚮（梁漱溟、朱謙之、張君勱），實證科學路嚮（胡適），人類學—社會學路嚮（吴文藻、潘光旦、費孝通），社會主義的民族化政治哲學路嚮，參照西歐哲學構架重設的理學路嚮（馮友蘭）和心學路嚮（熊十力、牟宗三），參照西方史學和經驗科學學理重設的傳統史學路嚮（顧頡剛、陳寅恪、錢穆）。概而言之，以西方的知識工具擔華夏之'道'，是現代中國知識人的共通點。"（《現代性社會理論緒論》第 196 頁）

面臨如此的境遇和使命，從晚清到現代的啓蒙思想家梁啓超，又是怎樣提供答卷，選擇解決之道的呢？

第二節　梁啓超的中西文化觀

一、"會通"中西——梁啓超早期的中西文化觀（流亡日本以前）

考察梁啓超早期的中西文化觀，可以以 1898 年流亡日本，也就是第一次跨出國門爲界。這一時期，梁啓超雖然已經是西學的熱心提倡者，但是，作爲康有爲的學生，他的主要文化思想仍然在今文經學的框架以内，並没有走出儒學傳統的藩籬。正如勒文森所指出："梁啓超試圖緩和歷史與價值之間的衝突。他的方

法是重新思考中國的傳統事物，以便使……新儒教包括他認爲有價值的西方事物。……梁啓超是一個西方化者，他呼籲中國人趕上西方的成就。使人驚訝的是，他始終用經典權威遮掩他的呼籲。他認爲，一個忠實的儒教徒應渴望見到穿過高山的鐵路、議會政府及受過教育不纏足的婦女。"（《梁啓超與中國近代思想》第 4—5 頁）勒文森以他生動的評述說明，早期的梁啓超，在中西文化觀上，一方面嚮往西方文化，另一方面，却還站在今文經學的儒學傳統門檻以内。

從梁啓超在《三十自述》和《清代學術概論》裏的回顧來看，他在學海堂時，尚"不知天地間於訓詁詞章之外，更有所謂學也"。直到 16 歲中舉後的第二年，也就是 1890 年，梁啓超進京會試落第，回家鄉途經上海時，纔"從坊間購得《瀛寰志略》讀之，始知有五大洲各國"。這應該是梁啓超的西學"發蒙"，在今天的人看來，顯然是不可思議的。梁啓超真正接觸到西方科學文化知識，是在 1891 年退出學海堂，到萬木草堂師從康有爲以後。這不僅因爲康有爲的課程中有西學内容，而且還因爲在萬木草堂的藏書中，有不少西學圖書，使梁啓超得以廣泛閱讀。所謂"一生學問之得力，皆在此年"，應該說，是梁啓超的由衷之言。

不過，梁啓超更加傾心於西學，集中精力閱讀翻譯書籍，還是與時局的緊張、救國的熱忱連在一起的。1894 年，梁啓超客居京城，準備第二年的會試，正逢甲午戰争爆發，"惋憤時局，時有所吐露。人微言輕，莫之聞也。顧益讀譯書，治算學、地理、歷史等。"可見，大有發憤讀書，以圖自强的味道。尤其是在 1895 年"公車上書"後擔任强學會書記員期間，"余居會所數月，會中於譯出西書購置頗備，得以餘日盡瀏覽之，而後斐然有

述作之志。”（本段引文均見於《三十自述》，《飲冰室合集·文集之十一》第15—16頁）這種“述作之志”，由於緊接着便擔任《時務報》主筆，使他很快就實現了。從他1896年所寫的《西學書目表》來看，這一時期，他所涉獵的西學書籍已相當廣泛。該書目搜集西學書籍約三百種，分爲西學、西政、雜類三卷。梁啓超不僅搜集書目，而且還寫了《讀西學書法》、《西學書目表序例》、《西學書目表後序》、《西書提要農學總序》等文章，介紹這些書的讀法。可見，梁啓超即便没有完全讀過這些書，起碼也讀過其中的相當一部分，不然是寫不出讀書法來的。

正是在對西學書籍廣泛涉獵的基礎上，梁啓超在《時務報》上發表了一系列文章，大力提倡翻譯西學書籍，宣傳學習西學的重要性與必要性。在《變法通議·論譯書》中，他從中國之所以在西方列强面前屢戰屢敗的原因説起，指出中國“始焉不知敵之强而敗，繼焉不知敵之所以强而敗”。而欲知“敵之所以强”以自强，就必須像日本那樣，“忍恥變法，盡取西人之所學而學之。”由於語言文字的障礙，要“盡取西人之所學而學之”，衹有兩條可行的辦法：“其一，使天下學子自幼咸習西文；其二，取西人有用之書悉譯成華字。”第一條辦法雖然重要，但收效甚慢，所以，當務之急，衹有立即采取第二條辦法。他因此而不容辯駁地宣稱：“處今日之天下，則必以譯書爲强國第一義，昭昭然也。”（《飲冰室合集·文集之一》第64—66頁）

在《讀日本書目志書後》，他再次强調：“今日中國欲爲自强第一策，當以譯書爲第一義矣。”（《飲冰室合集·文集之二》第52頁）而在《西學書目表序例》中，他更是把這種思想集中表述爲：“國家欲自强，以多譯西書爲本；學者欲自立，以多讀西

書爲功。"（《飲冰室合集·文集之一》第123頁）這種格言式的概括，最爲精闢有力地表達了梁啓超希望認識西方、瞭解西方，學習西學的思想。當然，這種思想的理路，多少還帶有"悉夷"和"師夷之長技以制夷"的味道。衹不過，在"師夷"的內容上，梁啓超已經越過了"長技"的器物層面，而上升到文化的"道"的層面了，因此，不能完全混爲一談，等量齊觀。

更爲重要的在於，梁啓超不僅在態度層面强調認識西方、瞭解西方、學習西學，而且，還在更深層的意義上論述不同民族間文化交流的重要性。在《變法通議·論譯書》中，他不僅以歐洲、俄羅斯、日本各國走上富强之路的歷史爲例，説明不同國家、不同民族間文化交流的重要意義："泰西格致性理之學，原於希臘；法律政治之學，原於羅馬。歐洲諸國各以其國之今文，譯希臘羅馬之古籍。譯成各書，立於學官，列於科目，舉國習之，得以神明其法，而損益其制。故文明之效，極於今日。"而且還指出，即便是在當今，歐洲各國的文化交流也日益頻繁："故每成一書，展轉互譯。英著朝脱稿，而法文之本，夕陳於巴黎之肆矣；法籍昨汗青，而德文之編，今庋於柏林之庫矣。"由此，他批駁道："世之守舊者，徒以讀人之書，師人之法爲可耻；而寧知人之所以有今日者，未有不自讀人之書，師人之法而來也。"（《飲冰室合集·文集之一》第66—67頁）

在《論譯書》之後，梁啓超又寫了《論變法必自平滿漢之界始》一文。該文的主旨雖然在於探討滿漢關係問題，但在其論述中，却體現出梁啓超主張民族間文化交流融合有助於促進文明發展的思想。在談到先秦時代中國歷史上多民族多文化並存且"互相猜而不通，無以異於今之滿漢"的現象後，梁啓超指出："自

漢以後，支那之所以漸進於文明，成爲優種人者，則以諸種之相合也。惟其相合，故能並存。就今日觀之，誰能於支那四百兆人中，而別其孰爲秦之戎孰爲楚之蠻也？孰爲巴之羌滇之夷也？”（《飲冰室合集·文集之一》第78頁）“惟其相合，故能並存”，一國内的民族如此，推而廣之，國與國之間，一國的民族與他國的民族之間，又何嘗不是如此呢？在稍後所寫的《春秋中國夷狄辨序》一文中，梁啓超進一步批駁了自宋以後，儒者所持的“攘夷之論”，指出其“嘵嘵自大”的封閉思想的危害，在有關民族間文化多元並存，促進文明發展的問題上，表現出開放寬廣的胸襟。

當然，正如前引勒文森的看法，在這一時期，梁啓超雖然大力提倡譯書，學習西學，但是，他却並沒有走出儒學傳統的藩籬。不僅沒有走出，而且還呼籲回到儒學原始經典的真義上去，加以發揚光大。正是從這種思想出發，他不僅反覆宣揚康有爲以《新學僞經考》和《孔子改制考》爲代表的今文經學思想和《大同書》所闡發的“春秋三世説”，而且，也步康有爲的後塵，在《古議院考》(1896年)、《與嚴幼陵先生書》(1896年)、《西學書目表後序》(1896年)、《論君政民政相嬗之理》(1897年)等文中致力於論證“西學中源”，即認爲“今之西學，周秦諸子多能道之。”（《西學書目表後序》，《飲冰室合集·文集之一》第128頁）例如近代西方的民主、議會等思想，都是中國古已有之，在孔子、孟子的著作中早有闡述，衹不過被後世的儒生和統治者歪曲、篡改、湮滅了而已。

“西學中源”説並非康、梁首創，而是早在洋務運動時期就被李鴻章等人作爲提倡西學的犀利武器了。康、梁在新的歷史條

件下重新運用它，也可以被理解爲維新變法的一種策略，用勒文森的說法，是讓西方思想披上儒學經典的外衣，把西方的價值觀念偷運進中國歷史。（參見《梁啓超與中國近代思想》第 7 頁、第 46 頁）不過，縱觀梁啓超這一時期的中西文化觀，我却並不過分看重這種“技術”層面的解釋，而寧肯更加傾嚮於勒文森對梁啓超的另一個實質性判斷，即：“他最關心的是文化綜合。他認爲，中國文化並未枯萎，不應該簡單地被現代西方文化代替。歸根結蒂，他要求在中西方文化比較中，選擇一切有價值的成份構成一種新文化。”（同前，第 62 頁）梁啓超在《西學書目表後序》中的一段話，正好可以爲這個判斷作出確切的證明：“要之，捨西學而言中學者，其中學必爲無用；捨中學而言西學者，其西學必爲無本。無用無本，皆不足以治天下。”（《飲冰室合集·文集之一》第 129 頁）這裏雖然仍舊套用了“中學爲體（本），西用爲用”以來的“本”、“用”概念，但其意圖却很明顯，已重在强調中學西學的會通並用，缺一不可了。也就是，“要求在中西方文化比較中，選擇一切有價值的成份構成一種新文化。”

這一點，其實在《變法通議·論譯書》中，他已經有十分明確而完整的論述：“居今日之天下，而欲參西法以救中國，又必非徒通西文肄西籍遂可以從事也。必其人固嘗邃於經術，熟於史，明於律，習於天下郡國利病，於吾中國所以治天下之道，靡不挈樞振領而深知其意。於西書亦然，深究其所謂迭相牽引互爲本原者，而得其立法之所自，通變之所由，而合之以吾中國古今政俗之異而會通之，以求其可行。夫是之謂真知。”一言以蔽之：會通中西，求其可行。或者如他在後文所說：“中學西學之不能偏廢也。”（《飲冰室合集·文集之一》第 65 頁）

儘管梁啓超這一時期不僅熱心提倡西學，呼籲翻譯西學書籍，而且達到了會通中西的文化綜合的認識，但是，總的説來，其立足點仍然在今文經學的儒學傳統門檻以内，對西學的提倡，也還處在披着儒學經典外衣進行“偷運”的階段，並且，多少還帶有鴉片戰争以來“師夷之長技以制夷”、“西學中源”、“中學爲體（本），西學爲用”等中西文化觀的痕跡。即便主張會通中西，但對於怎樣來會通，也還没有深入的認識和研究，因此，中與西之間的關係，還處在相對隔離的狀態，表面上看來二者不可偏廢，同等重要，實質上却是梁啓超後來在《清代學術概論》中所説的“不中不西即中即西”，（《飲冰室合集·專集之三十四》第71頁）兩者之間的關係並没有得到有效的解決。

二、中西文明“結婚”論——梁啓超中期的中西文化觀（1899—1919）

雖然如前所述，1898年以前在國内，梁啓超已經讀了不少西學書籍，但是，在這些西學書籍中，真正思想深刻的學術著作並不多。因爲在“中體西用”的思想支配下，中國早期翻譯的西學書籍，主要集中在自然科學的“器物”層面，較少社會科學的著作。在《清代學術概論》中，梁啓超曾對這種西學的“學問饑荒”有所回顧：“蓋當時之人，絶不承認歐美人除能製造能測量能駕駛能操練之外，更有其他學問，而在譯出西書中求之，亦確無他種學問可見。康有爲、梁啓超、譚嗣同輩，即生育於此種‘學問饑荒’之環境中，冥思枯索，欲以構成一種‘不中不西即中即西’之新學派，而已爲時代所不容。蓋固有之舊思想，既深根固蒂，而外來之新思想，又來源淺觳，汲而易竭，其支絀滅

裂，固宜然矣。”（《飲冰室合集·專集之三十四》第71頁）這一段回顧，既在一定程度上反映了梁啓超早期接受西學的狀況，也可以從一個側面補充説明，其早期爲何形成“不中不西即中即西”的中西文化觀。

1898年流亡日本後，情況發生了根本的變化。日本經過明治維新以後，幾乎所有西方的重要著作，都有日文譯本。梁啓超通過學習日文，閱讀到了大量的西方學術著作。在《論學日本文之益》一文中，他自述道：“哀時客既旅日本數月，肄日本之文，讀日本之書。疇昔所未見之籍，紛觸於目；疇昔所未窮之理，騰躍於腦。如幽室見日，枯腹得酒，沾沾自喜……”（《飲冰室合集·文集之四》第81頁）在當時寫給妻子的信中，他也說道：“讀日本書所得之益極多極多。”（《梁啓超年譜長編》第177頁）在1899年底的《夏威夷游記》中，他進一步總結道：“自居東以來，廣搜日本書而讀之，若行山陰道上，應接不暇，腦質爲之改易，思想言論，與前者若出兩人。”（《飲冰室合集·專集之二十二》第186頁）而在1902年所寫的《三十自述》中，他又再次説：“居日本東京者一年，稍能讀東文，思想爲之一變。”（《飲冰室合集·文集之十一》第18頁）之所以不厭其煩地引述他的這些自述，是想充分説明：走出國門，眼界一變又一變（《新大陸游記》，《飲冰室合集·專集之二十二》第36頁），由“鄉人”、“國人”而成爲“世界人”（《夏威夷游記》，《飲冰室合集·專集之二十二》第185頁）的梁啓超，在思想上産生了一個巨大的飛躍，在中西文化觀上，也有了很大的變化。

儘管思想發生了深刻的變化，但是，在梁啓超初到日本的著作中，還並沒有集中表現出來。其中的原因，一方面在於需要一

個思想消化的過程，所以，其最初的著作，主要還在總結變法失敗的原因，抨擊以慈禧太后爲代表的保守勢力（如《戊戌政變記》）；另一方面，也在於參加保皇會、自立軍活動（包括赴夏威夷，返上海，輾轉澳洲等等），與革命派接觸，以及興辦學校等實際運作，於時間和精力都有所影響。直到 1901 年以後，尤其是 1902 年，梁啓超的思想纔出現井噴式爆發，寫出了數量驚人的豐碩著作。在中西文化觀上，這些著作體現出三大標志：一是思想成熟，走出了康有爲今文經學的藩籬，脱下了儒學經典的外衣；二是不再“偷運”，而是大張旗鼓地引進以啓蒙主義爲主綫的西方思想學説；三是提出了以中西文明“結婚”論爲核心的文化調和主義理論，在處理中西文化關係上，形成了較爲成熟的見解。

關於梁啓超脱離康有爲今文經學思想的束縛，並由此走出儒學藩籬的問題，本書在梁啓超的理性精神、梁啓超的進化史觀等章節已經有所論述。總起來説，在這一時期，以《保教非所以尊孔論》、《新民説》、《新史學》、《論中國學術思想變遷之大勢》、《天演學初祖達爾文之學説及其傳略》、《進化論革命者頡德之學説》等著作爲標志，梁啓超已經與康有爲分道揚鑣，並走出了今文經學的儒學藩籬。這一點，在中西文化觀上的意義在於，使他不再像前一時期那樣，披着儒學經典的外衣，“偷運”西方文化及其價值觀念，而是脱掉儒學經典的外衣，大張旗鼓地引進西方思想學説了。而這種大張旗鼓地引進西方思想學説，又成爲梁啓超這一時期在中西文化觀上體現出來的一個顯著標志。

勒文森在評價梁啓超這一時期對西方思想的引進時説：“在介紹西方思想的過程中，梁啓超確實驚人的積極。在日本最初幾

年的著作中，他很少關心爲引入的外國事物——除有明確含義的詞外，大多是含糊不清的東西——辯護，更不用說爲某一系統的學術流派辯護了。”“全部西方思想似乎都在梁啓超的視野之中。一個令人眼花繚亂的美觀而浮淺的陳列，他自由地漫步在從蘇格拉底的片斷到《純粹理性批判》中。”（《梁啓超與中國近代思想》第103頁、第89頁）應該承認，在引進西方思想時，梁啓超的確有範圍廣泛而缺乏深度的問題，與同一時期的王國維恰好形成鮮明對比。這一點，梁啓超自己也並不隱諱。在《清代學術概論》中，他曾不無調侃地自稱爲“‘梁啓超式’的輸入”——“無組織，無選擇，本末不具，派別不明，惟以多爲貴”。（《飲冰室合集·專集之三十四》第71頁）而且，他還深刻反省說：“啓超平素主張，謂須將世界學說爲無制限的儘量輸入。斯固然矣。然必所輸入者確爲該思想之本來面目，又必具其條理本末，始能供國人切實研究之資。此其事非多數人專門分擔不能。啓超務廣而荒，每一學稍涉其樊，便加論列。故其所述著，多模糊影響籠統之談，甚者純然錯誤，及其自發現而自謀矯正，則已前後矛盾矣！”（同前，第65頁）這一段深刻反省，既針對輸入西方思想的問題，也涉及著述粗疏、錯誤以及前後矛盾等問題。從這裏可以見出，梁啓超是很有自知之明的。

不過，一方面，如他在談到“‘梁啓超式’的輸入”時所說，“而社會亦歡迎之。”原因在於：“蓋如久處災區之民，草根木皮，凍雀腐鼠，罔不甘之，朵頤大嚼。其能消化與否不問，能無召病與否更不問也。”也就是說，“‘梁啓超式’的輸入”，實質上是“學問饑荒”的時代需求。正如梁啓超在前述反省後也曾坦誠地說道：“平心論之，以二十年前思想界之閉塞萎靡，非用此種鹵

莽疏闊手段，不能烈山澤以闢新局。就此點論，梁啓超可謂新思想界之陳涉。"（同前，第 71 頁、第 65 頁）應該説，這樣的評估是客觀公正而實事求是的。

另一方面，縱觀梁啓超這一階段對西方思想的輸入，我們却認爲，並非完全漫無目標，或者像勒文森所説的那樣，僅僅是"一個令人眼花繚亂的美觀而浮淺的陳列"。誠然，即便是梁啓超自己，當時或許也没有明確的"派别"選擇，没有這方面的明確意識，但時至今日，我們却可以見出，梁啓超對西方思想的引進介紹，實際上是有一條主綫可尋的。這條主綫不是别的，就是本書緒論所説廣義的啓蒙運動思潮，亦即從文藝復興到德國古典哲學所宣揚的啓蒙思想，所體現的啓蒙精神。其核心，便是理性精神、科學精神、發展進化與進步的觀念。

根據粗略統計，1901 年至 1903 年，梁啓超在《清議報》和《新民叢報》上發表了專門介紹西方思想學説的著述三十多篇，内容涉及哲學、政治學、經濟學、社會學、倫理學、法律學、文學、歷史學、地理學以及學術史等幾乎所有社會科學的領域，時間跨度從古希臘、羅馬直到 19 世紀末 20 世紀初，所介紹的西方思想家、政治家和文化名人等多達五十位以上，的確堪稱範圍廣泛。但是，在這當中，最爲突出，影響最爲深遠的，還是對於培根、笛卡兒（《近世文明初祖二大家之學説》）、霍布斯（《霍布士學案》）、斯賓諾莎（《斯片挪莎學案》）、盧梭（《盧梭學案》）、孟德斯鳩（《法理學大家孟德斯鳩之學説》）、伏爾泰、亞當·斯密、約翰·穆勒、斯賓塞（《論學術之勢力左右世界》）、邊沁（《樂利主義泰斗邊沁之學説》）、康德（《近世第一大哲康德之學説》）、達爾文（《天演學初祖達爾文之學説及其傳略》）等啓蒙思想家和

哥白尼、富蘭克林、瓦特、牛頓（《論學術之勢力左右世界》）等著名科學家的思想與學說的介紹。其核心內容，正是理性精神、科學精神、發展進化與進步的觀念，以及自由平等思想、主權國家與民主政治、功利主義思想、樂觀主義精神等等，一言以蔽之，也就是本書緒論所論及的西方啓蒙現代性的主導思想與精神。

所以，我們不能因爲梁啓超對西方思想學說的介紹範圍廣泛，並存在這樣那樣的問題，就以蕪雜粗疏等加以簡單否定，而應該梳理其主導思想與精神，給予客觀公正的評價。事實上，正如本書第一章所提到的李澤厚的看法：儘管梁啓超在“戊戌變法”時期也起了重要作用，“但梁氏所以更加出名，對中國知識分子影響更大，却主要還是戊戌政變後到 1903 年前梁氏在日本創辦《清議報》、《新民叢報》，撰寫了一系列介紹、鼓吹資産階級社會政治文化道德思想的文章的原故。梁在中國近代史上的作用和地位，我以爲，主要應根據這一階段來判定。1898 年至 1903 年是梁啓超作爲資産階級啓蒙宣傳家的黄金時期，是他一生中最有群衆影響，起了最好客觀作用的時期。”（《中國思想史論》第 747 頁）而且，本書也曾引述過張灝和勒文森的看法，他們也不約而同地認爲：正是在這一階段，梁啓超不僅脱離了康有爲思想的束縛，而且，在名聲和地位上，都已經超過了康有爲，使自己“成爲當時最有聲望的作者”，“鴉片戰爭以來理論界的真正領導者”。

當然，這一階段之所以是梁啓超的黄金時期，並不僅僅因爲他大量引進介紹了以啓蒙主義爲主綫的西方思想與學說，而且還因爲，他把這些思想與學說用於對中國社會現實與歷史問題的考

察，寫出了《新民説》、《中國史叙論》、《新史學》、《論中國學術思想變遷之大勢》等一批具有原創性意義的著作。另一方面，在中西文化觀上，儘管這一時期，西方文化，尤其是近代啓蒙主義占據了梁啓超思想的主導地位，而且，如前所述，在宣傳介紹西方思想學説時，梁啓超已經脱下了儒學經典的外衣，但是，這並不意味着，他由此便走嚮全盤西化的道路。同時，也並不像勒文森所分析的那樣，“他在思想發展的第二階段拋弃了中國的傳統”，衹不過，爲了維護中國與西方的平等地位，他不願意承認，而以國家主義掩蓋文化主義，由此而患上了“愛國主義的精神分裂症”，陷入矛盾困惑的境地。（參見《梁啓超與中國近代思想》第 16 頁，第 146—204 頁）

事實上，作爲中國社會轉型時代的啓蒙思想家和宣傳家，梁啓超之所以引進介紹西方思想學説，有着非常明確的目的，那就是思想啓蒙，用先進的西方思想學説來改造中國傳統文化，力求傳統文化的發展與創新，而不是全然拋弃傳統文化。衹不過，他的立足點，已經不再站在儒家傳統的門檻之内，而是站在西方啓蒙主義思想學説的立場，返過身來觀照、研究傳統文化，希望傳統文化獲得新生。這一點，有梁啓超自己在《論中國學術思想變遷之大勢》、《新民説》等著作中的論述爲證。

在《論中國學術思想變遷之大勢》中，梁啓超説道：“自今以往二十年中，吾不患外國學術思想之不輸入，吾惟患本國學術思想之不發明。”並告誡讀者：“脱崇拜古人之奴隸性，而復生出一種崇拜外人蔑視本族之奴隸性，吾懼其得不償失也。”因此，他希望引進西方文化的人士，“教人必當因其性所近而利導之，就其已知者而比較之，則事半功倍焉。”與此相反，“若諸君而吐

弃本國學問不屑從事也，則吾國雖多得百數十之達爾文、約翰·彌（穆）勒、赫胥黎、斯賓塞，吾懼其於學界一無影響也。”不僅如此，他還以“生理學公例”和東西方文明興盛的史實來説明不同民族間文化交流與互補的重要意義：“生理學之公例，凡兩異性相合者，其所得結果必加良。此例殆推諸各種事物而皆同者也。大地文明祖國凡五，各遼遠隔絶，不相溝通，惟埃及、安息，借地中海之力，兩文明相遇，遂産出歐洲之文明，光耀大地焉。其後阿剌伯之西漸，十字軍東征，歐亞文明，再交媾一度，乃成近世震天鑠地之現象，皆此公例之明驗也。我中華當戰國之時，南北兩文明初相接觸，而古代之學術思想達於全盛；及隋唐間與印度文明相接觸，而中世之學術思想放大光明。”

正是在這種文化交流與互補的思想基礎上，他提出了著名的中西文明“結婚”論：“蓋大地今日祇有兩文明，一泰西文明，歐美是也；二泰東文明，中華是也。二十世紀，則兩文明結婚之時代也。吾欲我同胞張燈置酒，迓輪俟門，三揖三讓，以行親迎之大典。彼西方美人，必能爲我家育寧馨兒以亢我宗也。”（《飲冰室合集·文集之七》第 4 頁）這些論述，無可辯駁地表明了梁啓超在積極引進西方思想學説的同時，並不全然抛弃傳統文化的觀點。而“結婚”並“爲我家育寧馨兒以亢我宗”的生動比喻，更是把梁啓超希望借西方思想學説來改造中國傳統文化，使之獲得新生的思想，表露得淋漓盡致。

在堪稱梁啓超思想代表作的《新民説》中，他也表明了同樣的中西文化觀。在第三節“釋新民之義”時，他開宗明義地説道：“新民云者，非欲吾民盡弃其舊以從人也。新之義有二：一曰淬厲其所本有而新之，二曰采補其所本無而新之。二者缺一，

時乃無功。”在該節結束，他通過比較“衝突”與“調和”這兩種思維模式與行爲態度後指出：“有衝突則必有調和。衝突者，調和之先驅也。善調和者，斯爲偉大國民，盎格魯撒克遜人種是也。譬之蹞步，以一足立，以一足行；譬之拾物，以一手握，以一手取。故吾所謂新民者，必非如心醉西風者流，蔑弃吾數千年之道德學術風俗，以求伍於他人；亦非如墨守故紙者流，謂僅抱此數千年之道德學術風俗，遂足以立於大地也。”（《飲冰室合集·專集之四》第 7 頁）從這一段論述來看，稱他爲“文化調和主義者”，也是符合實際的。衹不過，對這種“調和”，不應作“妥協、讓步”的消極理解，而應該作“配合得適當”的積極理解，這纔符合梁啓超“調和”中西文化的本意。

總而言之，這一時期，梁啓超的中西文化觀已經由前一時期較爲模糊的會通中西，發展到主張中西文明“結婚”並“爲我家育寧馨兒以亢我宗”。表面上看來，差别並不是很大，但實質上，在認識的深度上，却已經有了一個飛躍，由相對隔離的“不中不西即中即西”狀態進到融合互補並用以改造中國傳統文化，使之獲得新生的境界。更爲重要的在於，前一時期，梁啓超在觀照中西文化時，立足點尚在儒學傳統的門檻之内，而到了這一時期，他已經脱下了儒學外衣，走出儒學門檻，返身觀照傳統文化，站在中西文化交流互補、融合創新的高度來解决中西文化關係問題了，所以，能够提出更加成熟、更加切實可行的理論。

事實上，梁啓超這一時期的代表作，如被譽爲國民性改造方案的《新民説》，掀起“史學界革命”的《中國史叙論》、《新史學》，開啓其學術史經典著作《清代學術概論》和《中國近三百年學術史》的《論中國學術思想變遷之大勢》等等，正是他融合

中西文化思想，以先進的西方思想學説來改造中國傳統文化的創新成果。而他對於以啓蒙主義爲主綫的西方思想學説的集中引進介紹，更是起到了傳播西學的“普羅米修斯”式的作用，“對連續幾代的青年都起了重要作用。”（李澤厚《中國思想史論》第747頁）胡適在《我的信仰》一文中現身説法，爲此提供了親歷佐證：“從當代力量最大的學者梁啓超氏的通俗文字中，我漸得略知霍布士、笛卡兒、賓坦（Bentham，即邊沁）、康德、達爾文等諸泰西思想家。……它們開了給我，也就好像開了給幾千幾百别的人一樣，對於世界整個的新眼界。”（《胡適自傳》，黄山書社1986年第1版第89頁）正是在這個意義上，張灝也説道：“在20世紀的最初10年裏，梁的文章對早期中國知識分子基本觀點的形成無疑起了重要作用。”（《梁啓超與中國思想的過渡》第101頁）

具體而言，就是他提出的中西文明“結婚”論，其影響也是十分深遠的。詩人聞一多在論及新詩時説：“我總以爲新詩徑直是‘新’的，不但新於中國固有的詩，而且新於西方固有的詩。换言之，它不要做純粹的本地詩，但還要保存本地的色彩；它不要做純粹的外洋詩，但又儘量地呼吸外洋詩的長處。它要做中西藝術結婚後産生的寧馨兒。”（《女神之地方色彩》，1923年6月10日《創造周報》）鄭振鐸在論及中印文學關係時也説：“如果没有中印的結婚，如果佛教文學不輸入中國，我們的中世紀文學可能會是完全不相同的一種發展情況的。我們真想不到，在古代期最後的時候所輸入的佛教，在我們中世紀的文學史乃會有了那麽弘巨的作用！經過了那個弘麗絶倫的結婚禮之後，更想不到他們所産生的許多寧馨兒竟個個都是那麽偉大的‘巨人’！”（《插圖

本中國文學史》第 1 册，人民文學出版社 1957 年版第 167 頁）顯而易見，這些論述，這些關於"結婚"和"寧馨兒"的比喻，都是深受梁啓超影響的直接産物。

三、中西文明"化合"説——梁啓超後期的中西文化觀（歐游以後）

正如對"科學萬能"和進化史觀進行反思一樣，梁啓超在《歐游心影録》中，對中西文化觀也進行了反思。

對中西文化觀的反思實際上是建立在對"科學萬能"和進化史觀反思的基礎上的。正因爲科學發達、物質文明發達的結果，並没有給西方人帶來生活的幸福和社會的真正進步，反而帶來了空前的灾難，就使得親眼目睹了這種境况的梁啓超不得不深思：大凡一個人，總得有一個安心立命的所在，而近來的歐洲人，却把這件没有了。爲什麽没有了呢？那就是因爲相信"科學萬能"的神話，"把一切内部生活外部生活都歸到物質運動的'必然法則'之下"。物質至上，使宗教、哲學、道德，乃至文學都受到抛弃或傷害。這些人類精神的寄托受到傷害，哪裏還有什麽安心立命的所在呢？剩下的，就衹有無窮無盡的物質欲望，物欲得不到滿足，便衹有自由競争，弱肉强食了。第一次世界大戰，正是這種弱肉强食的必然結果。所以，他借一位美國著名記者的口説出："西洋文明已經破産了。"而西方人正等着中國人"把中國文明輸進來救拔我們！"

當然，梁啓超並没有因此而認爲西方文明真正破産，無可救藥了。相反，他認爲，一方面由於歐洲百年來物質上精神上的變化都是由"個性發展"而來，因此，與 18 世紀以前"貴族的文

明受動的文明”不一樣，如今是“群衆的文明自發的文明”。這樣的文明“是建設在大多數人心理上，好像蓋房子，從地脚修起，打了個很結實的樁兒，任憑暴風疾雨，是不會摇動的。”另一方面，由於西方文明中具有“自由研究的精神和尊重個性的信仰，自然會引出第二個時代來”，“找出一個真正的安身立命所在”。例如在社會學方面，俄國克魯泡特金的互助説，很可能取代達爾文的生存競争説；在哲學方面，美國詹姆士的人格的唯心論、法國柏格森的直覺的創化論，都有可能“把種種懷疑失望一掃而空，給人類一服‘丈夫再造散’。”所以，他對於西方文明是否會破産的問題，毅然決然地回答説：“不然，不然，大大不然！”

儘管如此，對西方文明的狀況進行反思以後，梁啓超回過頭來反觀中國文化，不禁油然而生慶幸之感：不管中國當今如何落後，中國文化畢竟不是唯物質是求的文化。這不僅使他對中國文化的前景充滿了希望，而且，還深深感到“中國人對於世界文明之大責任”。除了前述美國著名記者希望中國人“把中國文明輸進來救拔我們”之外，梁啓超還借柏格森的老師蒲陀羅(Boutreu)的口説出：“你們中國着實可愛可敬，我們祖宗裹塊鹿皮拿把石刀在野林裏打獵的時候，你們不知已出了幾多哲人了。我近來讀些譯本的中國哲學書，總覺得他精深博大，可惜老了，不能學中國文。我望中國人總不要失掉這份家當纔好。”而梁啓超則自述説：“我聽着他這番話，覺得登時有幾百斤重的擔子加在我肩上。又有一回，和幾位社會黨名士閑談。我説起孔子的‘四海之内皆兄弟’、‘不患寡而患不均’，跟着又講到井田制度，又講些墨子的‘兼愛’、‘寢兵’。他們都跳起來説道：‘你們

家裏有這些寶貝，却藏起來不分點給我們，真是對不起人啊！'"（以上引文均見於《歐游心影録》，《飲冰室合集·專集之二十三》第9—36頁）

經過對中西文明兩方面的反思，梁啓超得出了結論："東方的學問，以精神爲出發點；西方的學問，以物質爲出發點。"而"救濟精神饑荒的方法，我認爲東方的——中國與印度——比較最好。"（《東南大學課畢告別辭》，《飲冰室合集·文集之四十》第12頁）

然而，梁啓超並不因此而盲目自大，排斥西方文化，而是一如既往地主張融合中西，交流互補。他固然説："救精神饑荒，在東方找材料。"但同時也説："救知識饑荒，在西方找材料。"（同前）更重要的還在於思想方法上，他堅持不走極端："國中那些老輩，故步自封，説什麽西學都是中國所固有，誠然可笑。那沉醉西風的，把中國什麽東西，都説得一錢不值，好像我們幾千年來，就像土蠻部落，一無所有，豈不更可笑嗎？"如果説，這裏的語氣中，多少還是有些傾嚮性的話，那麽，接下來的論述，馬上就有所補正："還有很要緊的一件事，要發揮我們的文化，非借他們的文化作途徑不可。因爲他們研究的方法，實在精密。所謂'欲善其事，必先利其器'。不然，從前的中國人，哪一個不讀孔夫子，哪一個不讀李太白，爲什麽没有人得着他的好處呢？"

正是在這樣的思想指導下，他從正面提出了中西文明"化合"説："我們的國家，有個絶大責任横在前途。什麽責任呢？是拿西洋的文明來擴充我的文明，又拿我的文明去補助西洋的文明，叫他化合起來，成一種新文明。"具體而言，實現這種"化

合”有四大步驟：“第一步，要人人存一個尊重愛護本國文化的誠意；第二步，要用那西洋人研究學問的方法去研究它，得它的真相；第三步，把自己的文化綜合起來，還拿別人的補助它，叫它起一種化合作用，成了一個新文化系統；第四步，把這新系統往外擴充，叫人類全體都得着它的好處。”論述清楚以後，他號召説：“我們人數居全世界人口四分之一，我們對於人類全體的幸福，該負四分之一的責任。不盡這責任，就是對不起祖宗，對不起同時的人類，其實是對不起自己。我們可愛的青年啊！立正，開步走！大海對岸那邊有好幾萬萬人，愁着物質文明破産，哀哀欲絶地喊救命，等着你來超拔他哩！我們在天的祖宗三大聖和許多前輩，眼巴巴盼望你完成他的事業，正在拿他的精神來加佑你哩！”（《歐游心影録》，《飲冰室合集·專集之二十三》第37—38頁）

縱觀梁啓超一生的中西文化觀，總體而言，從會通中西到中西文明“結婚”論，再到中西文明“化合”説，就思想方法而言，應該説，前後是一脈相承的，都是主張中西並重，不同民族文化交流互補，融合創新。但是，在總體思想方法一脈相承的前提下，在認識的深入程度和立足點上，却有着前後不同的明顯變化。

在認識的深入程度上，由於早期對西方文化本身的認識與瞭解非常有限，所以，儘管在思想方法上提出了會通中西的觀點，但是，對於到底怎樣來會通，還没有深入的認識和研究，所以，存在“不中不西即中即西”的現象。到了中期，借助於日本和日文的中介，對以啓蒙主義爲主綫的西方思想學説有了深入的認識，在大張旗鼓引進介紹的同時，提出中西文明“結婚”論，希

望西方文化“爲我家育寧馨兒以亢我宗”，實質上是提出了融合創新的主張，在認識的深度上，較早期有了飛躍。到了後期，由於歐游親眼目睹了世界大戰以後西方文明的境況，得出了西方物質，東方精神的兩分認識，從而提出中西文明“化合”說，應該說，仍然沿襲了中期的文化調和主義主張，衹不過，在立足點上，已經發生很大變化罷了。

就立足點而言，早期的梁啓超雖然熱心提倡西方文化，並提出了會通中西的主張，但却仍然站在康有爲今文經學的儒教門檻以内，也就是説，立足點尚在中國傳統文化的框架之中。中期走出了康有爲和儒教的藩籬，立足點不再囿於中國傳統文化的框架，而更多地站在西方啓蒙主義思想學説的立場上。儘管如此，仍然没有抛弃中國傳統文化，而是站在傳統文化的框架以外返身觀照，致力於引進西方文化來與中國傳統文化“結婚”，育出“寧馨兒”以改造傳統文化。後期基於西方物質，東方精神的兩分認識，對東西方文化進行重新評估，由此而生出中國傳統文化的優越感。儘管仍然强調中西文明“化合”，但很明顯，其立足點已回到傳統文化的本位，衹不過需要借助西方文化的方法來研究、西方文化的精華來補助，使之發揚光大，成爲一種新文化，從而用它去救拔瀕臨破産境地的西方文化，盡中國文化對於全人類的絶大責任。就這個意義而言，説梁啓超是“新傳統主義者”（［美］格里德《胡適與中國的文藝復興》，江蘇人民出版社 1996 年版第 145 頁），也是恰如其分的。

勒文森在《梁啓超與中國近代思想》一書中對梁啓超的中西文化觀有一個總體評價：“梁啓超在 19 世紀 90 年代作爲這樣一個人登上文壇：由於看到其他國度的價值，在理智上疏遠了本國

的文化傳統；由於受歷史制約，在感情上仍然與本國傳統相聯繫。”（《梁啓超與中國近代思想》第4頁）這段話不斷被人引用，幾乎成爲名言；同時，也不斷産生争議，受到批評。其實，如果拋開勒文森“西方中心論”的言外之意，單單就這段評價本身來看，應該説，是符合實際情况的。

第三節　梁啓超的比較文學與比較文化研究

衆所周知，比較文學作爲一門相對獨立的學科，形成於19世紀末，在中國，更是直到20世紀20年代纔開始興起。因此，梁啓超不可能有較爲系統的、學科意義上的比較文學論述。但是，這並不意味着，梁啓超就不可能有比較文學的視野、意識和具體的比較文學研究嘗試。恰恰相反，正是這些方面，在梁啓超的著作中有較爲充分的體現，而長期以來，被研究者所忽視。因此，本書特地結合梁啓超的中西文化觀加以發掘，並以此説明，梁啓超堪稱中國比較文學的先驅之一。

有關比較文學的定義、性質、研究方法、對象、範圍等問題，迄今爲止，國際比較文學界仍在不斷探討之中。本書並非比較文學的專門研究，自然不可能就這些問題詳加討論。不過，有幾點基本認識是可以明確的：

首先，比較文學是伴隨着各民族文學進行世界性交流，亦即“世界文學”觀念的形成而産生的，因此，其最基本的研究對象，便如比較文學法國學派代表人物基亞所下的定義，是“國際文學關係史”。（《比較文學·前言》，北京大學出版社1983年版）或者如美國比較文學學者亨利·雷馬克所説：“是一國文學與另一國或

多國文學的比較。”(《比較文學的定義和功用》,《比較文學研究資料》,北京師範大學出版社 1986 年版第 1 頁)

其次,儘管如基亞所說:“比較文學並非比較。”(《比較文學·前言》)換言之,比較文學並不等於文學比較。但是,比較是比較文學不可或缺的基本方法,如亨利·雷馬克所說:“總的目的、重點和處理都必須是比較性的。”(《比較文學的定義和功用》,《比較文學研究資料》第 11 頁)却也是毋庸置疑的。

第三,根據比較文學美國學派的看法,比較文學不僅是“超出一國範圍之外的文學研究,而且研究文學與其他知識和信仰領域之間的關係,包括藝術(如繪畫、雕刻、建築、音樂)、哲學、歷史、社會科學(如政治、經濟、社會學)、自然科學、宗教等等。簡言之,比較文學是一國文學與另一國或多國文學的比較,是文學與人類其他表現領域的比較。”(同前,第 1 頁)如今,這一觀點已經得到越來越多的比較文學學者認同,使比較文學的範圍擴展到跨學科比較,由此而獲得了視野更爲廣闊的比較文化意義。

在明確上述幾個要點的基礎上,來考察梁啓超的比較文學視野、意識和具體的比較文學研究嘗試,可以獲得比較清楚的認識。

通過本章對梁啓超中西文化觀的深入探討,已經可以看得很清楚,對於包括文學在内的各民族間文化交流,梁啓超有着非常深刻的認識,這一點,給他提供了廣闊的比較研究視野和自覺的比較研究意識。而在本書前面的章節論及梁啓超對乾嘉學派科學精神的推崇時,也已經提到,他對比較研究非常重視,把它視爲科學研究的基本方法之一。這兩方面的因素加在一起,使梁啓超

具備了比較文學乃至比較文化研究的基本條件。因此，儘管他對於作爲一門獨立學科的比較文學並無論述，也没有比較文學研究的專著，但是，在他的著作中，却顯示出廣闊的比較文學視野、濃厚的比較文學意識，並有着不少具體的比較文學研究嘗試。對此，本書從三個方面進行具體探討。

一、中西文學比較

如前所述，比較文學是伴隨着各民族文學進行世界性交流，亦即“世界文學”觀念的形成而産生的，因此，其最基本的研究對象，是不同民族、不同國家、不同文化傳統之間的文學關係。對於研究者來説，一方面必須具備“世界性”的觀念，另一方面則應有民族文學的自覺意識。關於前一方面，通過對梁啓超中西文化觀的探討，已經見得非常清楚。關於後一方面，梁啓超也有比較明確的認識。

在《新民説·釋新民之義》中，梁啓超指出：“凡一國之能立於世界，必有其國民獨具之特質，上自道德法律，下至風俗習慣文學美術，皆有一種獨立之精神。祖父傳之，子孫繼之，然後群乃結，國乃成。斯實民族主義之根柢源泉也。”（《飲冰室合集·專集之四》第 6 頁）也就是説，一個民族具有“獨立之精神”的文學，是構成民族主義，使之立於世界民族之林的重要組成部分之一。在 1914 年所寫的《麗韓十家文鈔序》中論及國民性時，他也説道：“國民性以何道而嗣續？以何道而傳播？以何道而發揚？則文學實傳其薪火而筦其機樞。”而“國民性何物？一國之人，千數百年來受諸其祖若宗，而因以自覺其卓然别成一合同而化之團體，以示異於他國民者是已。”

可見，國民性與民族精神是同一概念，而一個國家、一個民族的文學，不僅是其國民性和民族精神的重要體現，而且，也是其國民性和民族精神得以延續的重要途徑。既然如此，建設和發展具有“獨立之精神”的民族文學，就不是一個國家、一個民族可有可無的事情了。正是在這個意義上，梁啓超說：“明乎此義，然後知古人所謂文章爲經國之大業，不朽之盛事者，殊非誇也。”（《飲冰室合集·文集之三十二》第 35 頁）爲曹丕《典論·論文》的名言作出了富於現代性意義的發揮。

那麼，具體到中國文學，其民族性到底如何呢？梁啓超雖然没有專文闡述，但是，在《中國韻文裏頭所表現的情感》中，他却從一個十分獨特的角度，即文學的“表情法”切入來進行了探討。這個角度既獨特，又抓住了文學的根本特徵。而尤其值得重視的是，正是在這裏，展示了他的比較文學視野和意識。該文是他 1922 年在清華學校文學社講演的文稿，在進入正題前，他十分明確地說：“我講這篇的目的，是希望諸君把我所講的做基礎，拿來和西洋文學比較，看看我們的情感，比人家誰豐富誰寒儉？誰濃摯誰淺薄？誰高遠誰卑近？我們文學家表示情感的方法，缺乏的是哪幾種？先要知道自己民族的短處去補救它，纔配説發揮民族的長處，這是我講演的深意。

顯而易見，其出發點，就是要進行中西文學比較研究。

本書第三章在論述梁啓超文論中的科學方法時已經提到過，在《中國韻文裏頭所表現的情感》中，他把中國韻文（詩、詞、曲）的表情法分爲“奔迸的”、“迴蕩的”和“含蓄蘊藉的”三大類。在這裏，我們主要從中西文學比較的角度來進一步加以分析。

在梁啓超看來，奔迸的表情法的基本特徵是“忽然奔迸一瀉無餘”，“情感突變，一燒燒到‘白熱度’，便一毫不隱瞞，一毫不修飾，照那情感的原樣子，迸裂到字句上。”其表達訣竅在於：“當情感突變時，捉住他‘心奥’的那一點，用强調寫到最高度。”其表情的優勢在於：“我們既承認情感越發真越發神聖，講真，没有真得過這一類了。這類文學，真是和那作者的生命分劈不開。——至少也是當他作出這幾句話那一秒鐘時候，語句和生命是迸合爲一。……所以這一類我認爲（是）情感文中之聖。”在中國文學中，雖然也有奔迸的表情法，如“風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還！”又如項羽的《虞兮歌》、劉邦的《大風歌》、漢樂府的《上邪曲》，以及杜甫的《聞官軍收河南河北》、蘇東坡的《水調歌頭·明月幾時有》等等，但是，總的説來，“這種情感的這種表現法，西洋文學裏頭恐怕很多，我們中國却太少了。我希望今後的文學家，努力從這方面開拓境界。”

與西洋文學擅長奔迸的表情法相對應，中國文學擅長含蓄蘊藉的表情法。“這種表情法，嚮來批評家認爲是文學正宗，或者可以説是中華民族特性的最真表現。”其基本特徵在於：“像那彈琴的弦外之音，像吃橄欖的那點回甘味兒，是我們中國文學家所最樂道。”兩相比較，如果説，奔迸的表情法是熱的，那麽，含蓄蘊藉的表情法就是温的；奔迸的表情法是有光芒的火焰，那麽，含蓄蘊藉的表情法就是拿灰蓋着的爐炭。用奔迸的表情法作出來的詩，“像外國人吃咖啡，炖到濃極，還攙上白糖牛奶”；用含蓄蘊藉的表情法作出來的詩，則“像用虎跑泉泡出的雨前龍井，望過去連顔色也没有，但吃下去幾點鐘，還有餘香留在舌上。他是把情感收斂到十足，微微發放點出來，藏着不發放的還

有許多，但發放出來的，確是全部的靈影，所以神妙。”

含蓄蘊藉的表情法可以分爲四類：“第一類是，情感正在很强的時候，他却用很有節制的樣子去表現它，不是用電氣來震，却是用温泉來浸，令人在極平淡之中，慢慢地領略出極淵永的情趣。”這類作品，以《詩經》爲絶唱。第二類是，“不直寫自己的情感，乃用環境或别人的情感烘托出來。”這類作品，以樂府詩《孔雀東南飛》最得此中三昧。第三類是，“索性把情感完全藏起不露，專寫眼前實景（或是虚構之景），把情感從實景上浮現出來。”這類作品，以曹操的《觀滄海》和樂府詩《敕勒歌》等爲代表。第四類是，“雖然把情感本身照原樣寫出，却把所感的對象隱藏過去，另外拿一種事物來做象徵。”這類作品，以《楚辭》，尤其是《離騷》爲典型。

當然，除了各具特色，差異明顯的奔迸的表情法和含蓄蘊藉的表情法之外，中西文學的表情法也異中有同，這就是迴蕩的表情法。迴蕩的表情法“是一種極濃厚的情感蟠結在胸中，像春蠶抽絲一般，把它抽出來。”這種表情法，“是文學上最通用的，我們中國人也用得很精熟，能够盡態極妍”。並可以表現“我們民族情感最健全的狀態”和“純中華民族文學的美點”。

從上可見，梁啓超不僅對文學的表情法有細緻入微的研究，而且，對於中西文學在表情法上的比較，也非常精妙。通過對他上述闡釋和比較的考察，不禁使我想到，當今中國文論界正在談論“失語症”和古代文論的現代轉换等問題，其實，無論是在研究角度的獨特、術語的創新，還是闡釋語言的生動而富於民族特色等方面，上述梁啓超别開生面的文論，都有值得我們借鑒的地方。

何況，梁啓超對中西文學的比較研究，還不僅僅限於上述內容。正如本書在前面的章節已經提到的那樣，早在 1902 年的《論小説與群治之關係》中，梁啓超就已經引入了“理想派”和“寫實派”兩個西方文論術語，用以區分小説流派。在《歐游心影録》中，他又對 19 世紀歐洲文學的“浪漫忒派”（實即浪漫派、理想派）和“自然派”（實即寫實派）作了深入的分析。而在《中國韻文裏頭所表現的情感》中，梁啓超在對奔迸的、迴蕩的和含蓄蘊藉的幾種表情法進行了比較研究以後，又再次引入“浪漫派”和“寫實派”這兩個西方文論概念，用來對中國古代文學進行比較研究。

在他看來，浪漫派“純是求真美於現實界以外，以爲人類五官所能接觸的境界都是污濁，要搬開它別尋心靈净土。”所以，“浪漫派特色，在用想象力構造境界”，“想象力愈豐富愈奇詭便愈見精彩。”而“寫實派作法，作者把自己情感收起，純用客觀態度描寫別人情感。作法要領，是要將客觀事實照原樣極忠實地寫出來，還要寫得詳盡。”通過比較，他認爲：“歐洲近代文壇，浪漫派和寫實派迭相雄長。我國古代，將這兩派劃然分出門庭的可以説没有。但各大家作品中，路數不同，很有些分帶兩派傾嚮的。”具體而言，“《三百篇》可以説代表諸夏民族平實的性質，凡涉及空想的一切没有。”也就是説，《詩經》所代表的，是寫實派的文學傳統。而“我們文學含有浪漫性的自《楚辭》始。”（以上引文均見於《中國韻文裏頭所表現的情感》，《飲冰室合集·文集之三十七》第 72—135 頁）在《詩經》和《楚辭》後，寫實的一派，他以漢樂府詩（如《孤兒行》、《孔雀東南飛》等）、左思、鮑照、杜甫、白居易等爲代表；浪漫的一派，他以陶淵明、郭

璞、李白、李賀、盧仝、王安石、蘇東坡等爲代表。

顯而易見，他所勾劃的，實際上正是中國文學史的詩、騷兩大傳統，而引入西方文論術語來進行比較研究。《中國韻文裏頭所表現的情感》對處於草創期的中國文學史著作是否有所影響？有多大的影響？不是本書能够在這裏加以考證的。但是，20 世紀中期以後的中國文學史，基本上沿用現實主義與浪漫主義兩分的詩、騷傳統作爲敘述框架；進而，現實主義與浪漫主義作爲兩種主要的文學創作方法進入 20 世紀中國文學理論體系，應該説，不會和梁啓超的引進與發揮毫無關係。

除了從表現手法的角度比較中西文學，並引入西方文論概念研究中國古代文學外，在文學體裁和具體的作家作品研究中，梁啓超也有不少精彩的比較。例如，早在《飲冰室詩話》（1902 年—1907 年）中，梁啓超就曾比較：西方文學長篇詩歌發達，氣魄奪人；中國文學雖然總體上不亞於西方文學，但缺乏長篇詩歌。（《飲冰室合集·文集之四十五上》第 3 頁）正是在梁啓超提出問題的基礎上，1934 年，朱光潛發表了《長篇詩在中國爲何不發展》的論文，對長篇詩歌在漢語文學中不發達的原因作了進一步探討。又如，他研究陶淵明，認爲《桃花源記》是“東方的 Utopia（烏托邦）。所描寫的是一個極自由極平等之愛的社會。”（《陶淵明》，《飲冰室合集·專集之九十六》第 18 頁）研究屈原，認爲《招魂》“這篇名作的結構和思想，都有點和噶特（歌德）的《浮士達（德）》相仿佛。”（《中國韻文裏頭所表現的情感》，《飲冰室合集·文集之三十七》第 129 頁）又説：“《招魂》……的思想，正和葛得（歌德）的《浮士特（德）》劇上本一樣。《遠游》便是那劇的下本。……是寫懷疑的思想歷程最惱悶、最苦痛

處。”再如，“《天問》純是神話文學，把宇宙萬有，都賦予它一種神秘性，活像希臘人思想。”而《九歌》“想象力豐富瑰偉到這樣，何止中國，在世界文學作品中，除了但丁《神曲》外，恐怕還没有幾家够得上比較哩！”至於屈原不調和的人格，則如“易卜生最喜歡講的一句話：All or nothing（要整個，不然寧可什麽也没有）。屈原正是這種見解。”而屈原的自殺，更是使人聯想到羅馬美術館中的額爾達治武士石雕遺像，“據説這人是額爾達治國幾百萬人中最後死的一個人，眼眶承泪，頰唇微笑，右手一劍自刺左臂。屈原沉汨羅，就是這種心事了。”（《屈原研究》，《飲冰室合集·文集之三十九》第55—68頁）

總而言之，由於梁啓超認定：“我們這華夏民族，每經一次同化作用之後，文學界必放異彩。”（同前，第52頁）加之，他認爲：“文學是無國界的，研究文學，自然不當限於本國。何況近代以來，歐洲文化，好像萬流齊奔，萬花齊茁。我們僥幸生在今日，正應該多預備‘敬領謝’的帖子，將世界各派的文學儘量輸入。”（《晚清兩大家詩鈔題辭》，《飲冰室合集·文集之四十三》第70頁）所以，使他在研究中國文學時，具有與西方文學比較的廣闊視野和自覺意識，並在具體的論述中時時顯露出來，給人以新穎而深刻的啓示。其實，不僅如上所述，就是他“以舊風格含新意境”的詩界革命、輸入“歐西文思”的文界革命和“欲新一國之民，不可不先新一國之小説”的小説界革命理論，也都無不具有中西文學比較的寬廣視野與自覺意識。有關這些理論，本書將結合梁啓超文論的啓蒙現代性問題進行專門探討，這裏暫不論述。

二、佛經翻譯對中國文學的影響

衆所周知，比較文學大體上可以分爲影響研究與平行研究兩大類別。影響研究主要研究不同國家、不同民族文學之間的直接關係和影響，是比較文學最基本的研究領域；平行研究則主要研究那些沒有直接關係和影響，但在作品的内容和形式以及作家的創作方法等方面可以互相比較的文學現象。由此衡量，前述梁啓超對於中西文學的比較大體上屬於平行研究，而他有關佛經翻譯對於中國文學影響的研究，則是屬於典型的影響研究了。

影響研究既包括對作家、作品及其題材、人物、情節等相互影響進行研究的淵源學，又包括對影響的具體途徑、方法、手段，諸如翻譯、改編、模仿等等進行研究的媒介學。其實，早在1897年所寫的《變法通議·論譯書》中，梁啓超就不僅反覆强調了翻譯西方書籍的必要性，而且還就翻譯的具體問題提出了自己的見解："譯書當首立三義：一曰擇當譯之本；二曰定公譯之例；三曰養能譯之才。"對於這三個方面，梁啓超在文中都進行了深入細緻的探討。不僅如此，他還指出了譯書的"二弊"："一曰徇華文而失西義；二曰徇西文而梗華讀。"並以古代的佛經翻譯爲例，提出自己的見解："凡譯書者，將使人深知其意。苟其意靡失，雖取其文而增删之，顛倒之，未爲害也。"（《飲冰室合集·文集之一》第68頁、第75頁）梁啓超的《論譯書》被認爲是"近代文壇上第一篇提倡翻譯、專論翻譯的專門文章"，"爲中國的翻譯理論、近代的中外文學關係作出了貢獻。"（參見徐志嘯《近代中外文學關係》，華東師範大學出版社2000年版第137頁）當然，《論譯書》並沒有專門探討文學翻譯問題，也沒有涉及不同

國家、不同民族的文學關係和影響。不過，在二十多年後，也就是 1920 年所寫的《翻譯文學與佛典》中，梁啓超則對翻譯文學及其對於中國本土文學的影響進行了較爲深入的探討。

近代中國，研究和推崇佛學成爲知識界的一種風尚。從龔自珍、魏源到康有爲、譚嗣同、章太炎等人，都是佛學的宣傳者和信奉者。梁啓超也不例外，一生對佛學有着濃厚的興趣，越到晚年，越是如此。在《亡友夏穗卿先生》一文中，梁啓超曾回顧年輕時醉心佛學的情景。1902 年，也就是寫作《論小説與群治之關係》的同一年，梁啓超寫了《論佛教與群治之關係》一文，對佛學給予了高度評價。1920 年歐游歸國以後，梁啓超更是熱衷於佛學研究，圍繞編著《中國佛教史》的計劃，撰寫了三十萬字左右的文章。其中《翻譯文學與佛典》一文，集中探討了佛經翻譯的文學問題以及對於中國本土文學的影響，涉及比較文學的影響研究問題。

在該文的第四節，梁啓超從佛經翻譯的文體問題入手，討論了直譯與意譯兩種翻譯的得失演變：由最初“未熟的直譯”（“語義兩未嫻洽，依文轉寫而已”）到“未熟的意譯”（“順俗曉暢，以期弘通，而於原文是否吻合，不甚厝意”），再經過對直譯和意譯兩方面進一步成熟的要求，達到直譯和意譯“兩者調和”，由此而産生出“中外醇化之新文體”，其具體表現，便是佛經文學，亦即翻譯文學。在梁啓超看來，翻譯文學的産生，是因爲“有外來‘語趣’輸入，則文學内容爲之擴大，而其素質乃起一大變化也。”（該篇引文均見於《飲冰室合集·專集之五十九》第 15—29 頁）

佛經的翻譯，不僅産生出翻譯文學，而且，還對傳統的本土

文學發生深刻影響。在該文的第六節《翻譯文學之影響於一般文學》中，梁啓超對此進行了集中探討。在他看來，翻譯文學對傳統本土文學的影響主要表現在三大方面：第一，國語實質之擴大；第二，語法及文體之變化；第三，文學的情趣之發展。

關於第一方面，梁啓超闡述道，佛經翻譯，最初“除固有名詞對音轉譯外，其抽象語多襲舊名”。後來，隨着“所研治日益深入，則覺舊語與新義，斷不能適相吻合，而襲用之必不免於籠統失真，於是共努力從事於新語之創造。”這種創造，“或綴華語而別賦新義”，“或存梵音而變爲熟語”。實際上，也就是今天所謂音譯和意譯。這種音譯和意譯而産生的新詞語，梁啓超根據日本人所編《佛教大辭典》共收三萬五千多條詞語的情况指出：“此諸語者非他，實漢晉迄唐八百年間諸師所創造，加入吾國語系統中而變爲新成分者也。”不僅如此，“夫語也者，所以表觀念也；增加三萬五千語，即增加三萬五千個觀念也。”所以，佛經大量翻譯的結果，不僅大大擴充了漢語詞彙，而且也引入了新的觀念。更爲重要的意義還在於，新觀念的引入，又將帶來創新精神。對於這一點，梁啓超論述道：“我國自漢以後，學者唯古是崇，不敢有所創作，雖值一新觀念發生，亦必印嵌以古字，而此新觀念遂晦没於囫圇變質之中。一切學術，俱帶灰色，職此之由。佛學既昌，新語雜陳，學者對於梵義，不肯囫圇放過，搜尋語源，力求真是，其勢不得不出於大膽的創造。創造之途既開，則益爲分析的進化。此國語内容所以日趨於擴大也。”

從語詞到觀念，從觀念到創造精神。梁啓超關於佛經翻譯對“國語實質之擴大”的分析，並非僅僅停留在語詞層面。應該説，是非常深刻的。

關於翻譯文學對傳統本土文學影響的第二方面，梁啓超列舉了翻譯佛經與傳統漢語文體相比較的十大特點，諸如不用“之乎者也矣焉哉”等字；既不用駢文家的綺詞儷句，又不用古文家的繩墨格調；倒裝句法極多；散文詩歌交錯成篇；詩歌譯本無韻等等。梁啓超認爲，所有這些，“皆文章構造形式上，劃然闢一新國土。質言之，則外來語調之色彩甚濃厚，若與吾輩本來之‘文學眼’不相習。而尋玩稍進，自感一種調和之美。”

這種具有“調和之美”的翻譯文學，到了禪宗語録興起以後，更是對文學界産生了巨大影響。梁啓超指出：“自禪宗語録興，宋儒效焉，實爲中國文學界一大革命。然此殆可謂爲翻譯文學之直接産物也。”禪宗語録爲什麽能够掀起文學界的一大革命呢？這是因爲，“禪宗之教，既以大刀闊斧，抉破塵藩，即其現於文字者，亦以極大膽的態度，掉臂游行，故純粹的‘語體文’完全成立。然其動機，實導自翻譯。”

也就是説，禪宗的思想解放帶來了文體解放，“語體文”的確立，成爲中國文學界的一大革命，但其具體的動因，還是來自佛經的翻譯。其實，類似的看法，在胡適 1916 年所寫的著名論文《文學改良芻議》中已經可以見到。胡適在論述文學改良“八事”之八，即“不避俗語俗字”時説道：“自佛書之輸入，譯者以文言不足以達意，故以淺近之文譯之，其體已近白話。其後佛氏講義語録尤多用白話爲之者，是爲語録體之原始。”（《胡適學術文集·新文學運動》，中華書局 1993 年版第 27 頁）儘管兩者論述角度不同，而且，梁啓超的論述更有深度，但是，在佛經翻譯導致具有白話文特徵的“語體文”形成的認識上，兩者却是完全一致的。

值得順便一提的是，在梁啓超看來，佛經翻譯不僅導致“語體文”形成，而且，也導致“組織的解剖的文體”出現。這主要是指佛經的“科判”文章“分章分節分段，備極精密”，“條理愈剖而愈精”。這種具有“科學組織的著述”翻譯成漢語後，其著述法對於漢語學界產生了影響。例如在儒家經學中很有價值的隋唐義疏之學，“吾固不敢徑指此爲翻譯文學之產物，然最少必有彼此相互之影響，則可斷言也。”

如果說，上述兩方面的影響，並不限於純文學範圍，尤其是“科判”的著述法所影響的，更是在於學術著作的話，那麼，在翻譯文學對傳統本土文學影響的第三方面，即“文學的情趣之發展”方面，梁啓超就完全深入到純文學的領域内了。

他的觀點是：“我國近代之純文學——若小說、歌曲，皆與佛典之翻譯文學有密切關係。”雖然他知道自己的觀點要被人認爲荒誕，甚至要遭到“訶斥”，但是，他還是堅持己見，並加以論證。在他看來，佛教傳入中國後，大乘派占據了主要地位，而大乘佛教經典本身就具有濃厚的文學色彩。大乘教首創者馬鳴“實一大文學家、大音樂家”，“其《佛本行贊》，實一首三萬餘言之長歌，……與《孔雀東南飛》等古樂府相仿佛；其《大乘莊嚴論》，則直是《儒林外史》式之一部小說……能令讀者肉飛神動。”在馬鳴之後的大乘經典，如《華嚴經》、《涅槃經》、《般若經》等，也都能够“以極壯闊之文瀾，演極微妙之教理”。“此等富於文學性的經典，復經譯家宗匠以極優美之國語爲之迻寫，社會上人人嗜讀，即不信解教理者，亦靡不心醉於其詞繪。故想象力不期而增進，詮寫法不期而革新，其影響乃直接表現於一般文藝。”例如，“我國自《搜神記》以下一派之小說，不能謂與《大

莊嚴經論》一類之書無因緣；而近代一二巨製《水滸》、《紅樓》之流，其結體運筆，受《華嚴》、《涅槃》之影響者實甚多。即宋元明以降，雜劇、傳奇、彈詞等長篇歌曲，亦間接汲《佛本行贊》等書之流焉。"

儘管他承認，這些文學作品，本身並不含佛教教理，甚至，有的作者連那些佛教經典也没有讀過。也就是説，並無直接影響。但是，他仍然堅持自己的觀點，因爲："吾所篤信佛説'共業所成'之一大原理，謂凡人類能有所造作者，於其自業力之外，尤必有共業力爲之因緣。所謂共業力者，則某時代某部分之人共同所造業，積聚遺傳於後。而他時代人之承襲此公共遺産者，各憑其天才所獨到，而有所創造。其所創造者，表面上或與前業無關係，即其本人亦或不自知。然以史家慧眼燭之，其淵源歷歷可溯也。"（以上引文均見於《飲冰室合集·專集之五十九》第29—30頁）

這一段論述，與他兩年後在《什麽是文化》的講演中給文化所下的定義也是相通的："文化者，人類心能所開積出來之有價值的共業也。"（《飲冰室合集·文集之三十九》第98頁）實際上是借佛學術語闡述人類文化發展生生不已的承傳規律。而尤其值得一提的是，他的闡述，雖然没有深入到人類意識層面，但却與瑞士心理學家榮格在《論分析心理學與詩的關係》一文中所提出的"集體無意識"概念（由遺傳保留的無數同類型經驗在心理最深層積澱的人類普遍性精神）有着暗合之處。

以上是梁啓超有關佛經翻譯對中國文學影響的主要論述。佛經翻譯與中國文學的關係，實際上，也是中印文學及文化的關係。1924年泰戈爾訪華時，梁啓超作了《印度與中國文化之親

屬的關係》的講演，對中印文化關係進行了較爲全面的清理。除了繼續堅持中國文學受到佛經翻譯文學的深刻影響外，還列出了音樂、建築、繪畫、雕刻、戲曲、天文曆法、醫學、字母、著述體裁、教育方法、團體組織等等方面的交流。

由此可見，梁啓超的比較文學視野，不僅關注於中國和西方，而且也沒有忽視中國與東方的相鄰國家。誠如有學者所指出："要發展我國的比較文學研究，首要任務之一，就是清理中國文學與外國文學的關係。不研究佛教的傳入，就很難圓滿地解釋隋唐文學的輝煌發展，不研究五四時期西方文藝思潮對我國現代文學所起的作用，要總結六十多年來的文學發展歷史也是不可能的。"（樂黛雲主編《中西比較文學教程》，高等教育出版社1988年版第34—35頁）由此觀照，梁啓超有關中西、中印文學關係的研究，就更加難能可貴。何況，"《翻譯文學與佛典》是中國近代第一部討論外來文化尤其是佛教的翻譯對中國文學的風格及情趣的影響的著作"。（同前，第59頁）僅從這個意義而言，説梁啓超是中國比較文學的先驅之一，也是恰如其分的。

三、從比較文學到比較文化

比較文學從法國學派發展到美國學派的積極意義在於研究範圍的擴展，它使比較文學不僅研究"國際文學關係史"，而且研究"文學與人類其他表現領域"的關係。實質上，也就是從文學研究擴展到了文化研究。當今，隨着全球化浪潮的衝擊和文化研究的挑戰，比較文學呈現出進一步嚮比較文化發展的趨勢。2000年8月，國際比較文學協會在南非召開了第十六屆年會，會議主題便是"多元文化主義時代的轉型與跨界"。對文學現象的文化

學研究和分析在會上引起了關注。中國學者提議在國際比較文學協會之下設立一個文化研究委員會，專門探討文學的文化研究。這一提議也受到了不少與會者贊同。其實，在此之前，中國的北京大學比較文學研究所更名爲比較文學與比較文化研究所，這一現象也象徵性地説明了比較文學嚮比較文化轉移的歷史趨勢。當然，比較文化的研究，此前也並不少見。回到本書的研究對象上來，我們看到，早在 20 世紀初，梁啓超就不僅進行了比較文學研究嘗試，而且，還有不少比較文化的研究和論述。

所謂比較文化研究，顧名思義，就是對於不同國家、不同民族，乃至不同文化圈之間的文化進行比較研究。這裏的“文化”範圍，可以借用亨利·雷馬克的概括，包括文學、藝術（如繪畫、雕刻、建築、音樂）、哲學、歷史、社會科學（如政治、經濟、社會學）、自然科學、宗教等等。當然，也包括總體的文化比較。

就一般意義而言，固然可以認爲，比較文化研究是比較文學研究範圍的擴展。但是，就其實質意義而言，却不能作簡單的加減法理解。由比較文學擴展到比較文化，亦即由文學視角擴展爲更爲廣闊的文化視角，不是“一加一等於二”式的叠加，而是新的實質意義的産生，也就是説，要在更高層次、更爲開闊的文化視野中來研究文學，從而發掘出更爲深刻，更爲巨大的意義。這一點，梁啓超其實認識得很清楚。

如前所述，梁啓超曾經借用佛教術語，爲“文化”下過定義：“文化者，人類心能所開積出來之有價值的共業也。”在這“共業”内，包括精神和物質兩方面的内容。其中，精神的内容又包括宗教、文藝美術品、學術上之著作發明、關於政治、經濟等諸法律、言語習慣倫理等等。（《飲冰室合集·文集之三十九》

第 98—104 頁）由於對文化有如此系統的認識，導致梁啓超在研究文學問題時有兩個基本特點：一是把文學放在總體的文化系統中來進行考察，着眼於總體與局部的關係；二是從各個學科的角度來考察文學，着眼於文學與文化系統中其他部分，如政治、經濟、哲學、宗教、歷史乃至地理等等方面的關係，實際上，也就是所謂跨學科研究。

關於第一個特點，梁啓超自己曾以戲曲史的研究爲例加以説明："比如我們研究戲曲史，算是藝術界文學界很小的一部分，但是要想對於戲曲史稍有發明，那就非有藝術文學的素養不可。因爲戲曲不是單獨發生，單獨存在，而是與各方面都有關係。假使對於社會狀況的變遷，其他文學的風尚，尚未瞭解，即不能批評戲曲。而且一方面研究中國戲曲，一方面要看外國戲曲。看他們各方所走的路，或者是相同的，或者是各走各的；或者是不謀而合，或者是互相感應。若不這樣做，好的戲曲史便做不出來。不但戲曲史如此，無論研究任何專史，都要看它放在中國全部占何等位置，放在人類全部占何等位置。要具得有這種眼光，敏鋭的觀察纔能自然發生。"（《中國歷史研究法補編》，《飲冰室合集·專集之九十九》第 21 頁）

這一段論述，既説明了局部文化現象與總體文化的密切關係，又强調了比較文化研究的必要性。應該説，直到今天，也仍然對我們的文化研究具有指導意義。

關於第二個特點，梁啓超自己也有論述。在《評胡適之中國哲學史大綱》中，梁啓超指出："凡學問上一種研究對象，往往容得許多方面的觀察，而且非從各方面觀察，不能得其全相。"以胡適的《中國哲學史大綱》爲例，梁啓超認爲："胡先生觀察

中國古代哲學，全從‘知識論’方面下手，觀察得異常精密。”但是，“我所要商量的，是論中國古代哲學，是否應以此爲惟一之觀察點?”正是由此“商量”出發，梁啓超指出：“這部書講墨子、荀子最好，講孔子、莊子最不好。總說一句，凡關於知識論方面，到處發現石破天驚的偉論；凡關於宇宙觀、人生觀方面，十有九很淺薄或謬誤。”（《飲冰室合集·文集之三十八》第51頁、第60頁）

由於梁啓超本人是百科全書式的學者，所以，他總是主張跨學科進行研究，或借助於不同學科的研究視角與手段，或在學科交叉點建立新的學科。早在1902年的《新史學》中，他就已經把“徒知有史學，而不知史學與他學之關係”，作爲舊史學的根本弊病之一。在他看來，“夫地理學也，地質學也，人種學也，人類學也，言語學也，群學也，政治學也，宗教學也，法律學也，平準學（即日本所謂經濟學）也，皆與史學有直接之關係；其他如哲學範圍所屬之倫理學、心理學、論理學、文章學，及天然科學範圍所屬之天文學、物質學、化學、生理學，其理論亦常與史學有間接之關係。”因此，“取諸學之公理公例，而參伍鈎距之，雖未盡適用，而所得又必多矣。”（《飲冰室合集·文集之九》第10—11頁）歷史學如此，其他學科又何嘗不是這樣？包括文學在內，也並不例外。

長期以來，人們都衹是從政治功利的角度去理解梁啓超在文學領域的“三界革命”，把他的詩界革命、文界革命和小說界革命理論用“文學工具論”一言以蔽之。有關這方面的問題，本書將在後面一章集中探討，這裏衹是順便指出：從總體文化視角和跨學科的角度來把握梁啓超的文學革命理論，可以發現，其中蘊

含着學理方面的深刻理解（把文學放在總體文化的系統中來認識與把握），而不僅僅是政治功利的簡單利用。

正是基於上述兩方面的特點，使梁啓超具有比較文化的廣闊視野和自覺意識，並有具體的研究嘗試。

翻開《飲冰室合集》，可以見到範圍廣泛的比較文化研究論著，典型的如《論中國與歐洲國體異同》(1899 年)、《19 世紀之歐洲與 20 世紀之中國》（1899 年)、《各國憲法異同論》（1899 年)、《國家思想變遷異同論》（1901 年)、《中國與土耳其之異》(1915 年)、《顔李學派與現代教育思潮》（1923 年)、《印度與中國文化之親屬的關係》（1924 年）等等。至於具體的文化比較，在梁啓超的著作中，更是比比皆是。

本章前文已經論及，在探討中西文化關係時，梁啓超曾經作過典型的比較研究，並得出結論説："東方的學問，以精神爲出發點；西方的學問，以物質爲出發點。"（《東南大學課畢告别辭》,《飲冰室合集·文集之四十》第 12 頁）這種物質與精神兩分的中西文化比較，雖然遭到過種種指責，但實際上却影響深遠。事實上，迄今爲止，改革開放二十多年後的中國，在處理中西文化關係與兩個文明建設關係的問題上，不是仍然有這種兩分法的深深印記嗎？

其實，早在 1902 年所寫的《論中國學術思想變遷之大勢》中，梁啓超就對中國學術思想與西方學術思想進行了總體比較："合世界史通觀之，上世史時代之學術思想，我中華第一也（泰西雖有希臘梭格拉底、亞里士多德諸賢，然安能及我先秦諸子)；中世史時代之學術思想，我中華第一也（中世史時代我國之學術思想雖稍衰，然歐洲更甚。歐洲所得者，惟基督教及羅馬法耳，

自餘則暗無天日。歐洲以外，更不必論)；惟近世史時代，則相形之下，吾汗顏矣。”不僅如此，他還列專節對中國先秦學派與古希臘學派進行了較爲詳細的比較研究，指出先秦學派有五方面之所長（國家思想發達；生計問題昌明；世界主義光大；家數繁多；影響廣遠)，爲古希臘學派所不及；而先秦學派也有六方面的缺陷（論理思想缺乏；物理實學缺乏；無抗論别擇之風；門户主奴之見太深；崇古保守之念太重；師法家數之界太嚴)，不如古希臘學派。(《飲冰室合集·文集之七》第2頁、第31—37頁)

在《清代學術概論》中，梁啓超又對清代學術思潮與歐洲文藝復興進行了比較研究。在該書自序中，他重申十多年前在《論中國學術思想變遷之大勢》中的觀點，把清代二百多年的學術思潮稱爲“中國之‘文藝復興時代’”。在全書第二節專論清代思潮時，又明確指出：“‘清代思潮’果何物耶？簡單言之：則對於宋明理學之一大反動，而以‘復古’爲其職志者也。其動機及其内容，皆與歐洲之‘文藝復興’絶相類。而歐洲當‘文藝復興期’經過以後所發生之新影響，則我國今日正見端焉。”

之所以得出清代學術思潮與歐洲文藝復興絶相類的結論，是因爲兩者都有一個共同點，這就是“以復古爲解放”。他論述道：“綜觀二百餘年之學史，其影響及於全思想界者，一言蔽之，曰：‘以復古爲解放。’第一步，復宋之古，對於王學而得解放；第二步，復漢唐之古，對於程朱而得解放；第三步，復西漢之古，對於許鄭而得解放；第四步，復先秦之古，對於一切傳注而得解放。夫既已復先秦之古，則非至對於孔孟而得解放焉不止矣。然其所以能着着奏解放之效者，則科學的研究精神實啓之。”(《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第3—6頁)

當然，清代學術思潮與歐洲文藝復興也有不同之處，“其最相異之一點，則美術、文學不發達也。”其原因在於，歐洲文藝復興，復興的是古希臘文明。古希臘是景物妍麗的南方島國，美術，尤其是雕刻十分發達。而文藝復興的發祥地意大利的地理位置也與古希臘相似，所以，文藝復興時代的美術也特別發達。而清代復興的中國古代文明，發源於北方大平原，美術的要素十分貧乏。所以，清代學術雖然與歐洲文藝復興一樣，以復古爲解放，但美術却並不發達。另一方面，歐洲文字表音，所以，古今差別極大；漢語文字象形，古今差別較小。由於古今文字差別大，所以，在歐洲文藝復興時，翻譯勃興，促使新文體（國語新文學）産生，文學因此而發達。反之，由於古今文字差別較小，清代學者在復興古籍時，不用翻譯，“既不變其文與語，故學問之實質雖變化，而傳述此學問之文體語體無變化，此清代文無特色之主要原因也。”加之，清代的學術大師，都“以崇實黜華相標榜”，對純文藝之文，十分輕蔑。所以，導致清代文學與美術同樣不發達。(同前，第 74—76 頁)

把清代學術思潮與歐洲文藝復興相比擬，並認爲兩者“絶相類”。這一觀點，在今天恐怕難以得到認同。不過，在當時，抱持這一觀點的，却並非絶無僅有。例如，爲《清代學術概論》作序的蔣方震就明確指出：“由復古而得解放，由主觀之演繹進而爲客觀之歸納，清學之精神，與歐洲之文藝復興，實有同調者焉。”（《清代學術概論·蔣序》，《飲冰室合集·專集之三十四》第1 頁）

我們看到，在分析歐洲文藝復興美術發達，而清代美術不發達的原因時，梁啓超引入了地理的因素進行比較。其實，從文化

地理學，乃至文學地理學的角度進行比較研究，也是梁啓超一直非常重視的。

晚清時代，地理學的研究成爲一種時尚。本書前面已經提到，梁啓超對於西學的"發蒙"，實際上就是通過一本文化地理學著作（《瀛寰志略》）而實現的。在《飲冰室合集》中，可以看到梁啓超所寫的一系列地理學著作，如《亞洲地理大勢論》、《歐洲地理大勢論》、《中國地理大勢論》、《地理與文明之關係》、《近代學風之地理的分布》等等。這些著作，不是單純的地理學知識讀物，而是綜合考察地理與文化關係的文化地理學。應該說，20世紀初，文化地理學在西方也屬於新興的邊緣學科。梁啓超在這方面的著述，再一次顯示了他開闊的學術視野、淵博的學識積累和超前的敏銳眼光。

其實，早在世紀之交的《20世紀太平洋歌》中，他就曾經把世界文明史劃分爲"河流文明"、"内海文明"和"大洋文明"三階段，表露出從地理的角度來考察文明發展的思想。（參見《飲冰室合集·文集之四十五下》第18頁）在1901年的《中國史叙論》中，他又專列《地勢》一節，探討了中國地理對歷史發展的制約與影響。在他看來，"高原適於牧業，平原適於農業，海濱河渠適於商業；寒帶之民擅長戰争，温帶之民能生文明。凡此皆地理歷史之公例也。"而對於中國來說，"凡地理上之要件與特質，我中國無不有之。故按察中國地理，而觀其歷史上之變化，實最有興味之事也。"通過從地理角度對中國歷史一系列重大問題（諸如中國爲什麽能成爲"世界文明五祖之一"？爲什麽數千年常有南北分峙之勢？爲什麽各省地方自治制度發達甚早？爲什麽缺乏冒險遠行精神等等）的考察，梁啓超得出結論："故地理

與人民二者常相待，然後文明以起，歷史以成。若二者相離，則無文明，無歷史。其相關之要，恰如肉體與靈魂相待以成人也。(《飲冰室合集·文集之六》第3—5頁)

當然，這裏的結論，也並非梁啓超獨創。在"集譯東西諸大家學説，言地理與文明之關係"的《地理與文明之關係》一文中，梁啓超曾經引用英國學者洛克的論述："地理與歷史之關係，一如肉體之與精神。有健全之肉體，然後活潑之精神生焉；有適宜之地理，然後文明之歷史出焉。"(《飲冰室合集·文集之十》第106頁) 很明顯，梁啓超在《中國史叙論》中的結論，與洛克的論述是一脈相承的。

正是基於文化地理學的思想，梁啓超不僅把地理學視爲"諸學科之基礎"，認爲"地理之關係於文明，有更重大於人種者矣"，(同前，第106頁，第110頁) 而且，在進行文化比較和文學比較研究時，也常常從地理的角度加以論述，得出别開生面的新見。例如，在《論中國學術思想變遷之大勢》中，他就根據不同的地理環境，比較論述了先秦時代南北學派迥然相異的學術精神："北地苦寒磽瘠，謀生不易，其民族銷磨精神日力以奔走衣食維持社會，猶恐不給，無餘裕以馳鶩於玄妙之哲理。故其學術思想，常務實際，切人事，貴力行，重經驗，而修身齊家治國利群之道術，最發達焉。……此北學之精神也。南地則反是，其氣候和，其土地饒，其謀生易，其民族不必惟一身一家之飽暖是憂。故常達觀於世界以外，初而輕世，既而玩世，既而厭世，不屑屑於實際。故不重禮法，不拘拘於經驗。……此南學之精神也。(《飲冰室合集·文集之七》第18頁)

應該説，這種地理環境因素而導致的思想和文化精神差異，

是客觀存在的。其實，早在儒家經典《中庸》裹，就記載了孔子關於“南方之强”與“北方之强”的比較：“寬柔以教，不報無道，南方之强也，君子居之；衽金革，死而不厭，北方之强也，而强者居之。”朱熹注釋說：“南方風氣柔弱，故以含忍之力勝人爲强”；“北方風氣剛勁，故以果敢之力勝人爲强”。（《四書章句集注》，中華書局 1983 年版第 21 頁）都已經注意到了地理因素與文化精神之間的密切關係。即便到了 20 世紀，中國文化界也仍然有所謂北方“京派”與南方“海派”的對比。當然，如果過分看重地理因素，導致環境決定論，那又會有所偏頗，牽强附會了。

梁啓超不僅從地理的角度進行文化比較，而且，也從地理的角度進行文學比較。在 1902 年的《中國地理大勢論》中，他從地理的角度分別比較黄河流域與長江流域南北不同的政治、文學、風俗、軍事。指出：“大而經濟心性倫理之精，小而金石刻畫游戲之末，幾無一不與地理有密切之關係。”而且，“在文學上，則千餘年南北峙立，其受地理之影響，尤有彰明較著者。”具體而言，南北不同的文學風氣表現爲：“燕趙多慷慨悲歌之士，吴楚多放誕纖麗之文，自古然矣。自唐以前，於詩於文於賦，皆南北各爲家數。長城飲馬，河梁携手，北人之氣概也；江南草長，動庭始波，南人之情懷也。散文之長江大河一瀉千里者，北人爲優；駢文之鏤雲刻月，善移我情者，南人爲優。蓋文章根於性靈，其受四圍社會之影響特甚焉。”

當然，這種文學地理的差異也不是一層不變的，相反，“‘文學地理’常隨‘政治地理’爲轉移。”“大抵自唐以前，南北之界最甚，唐後則漸微。”這是因爲，“自縱流之運河既通，兩流域之

形勢，日相接近，天下益日趨於統一。而唐代君臣上下，復努力以聯貫之。……文家之韓柳，詩家之李杜，皆生江河兩域之間，思起八代之衰，成一家之言。……由此言之，天行之力雖偉，而人治恒足以相勝。今日輪船、鐵路之力，且將使東西五洲合一爐而共冶之矣，而更何區區南北之足云也。”（《飲冰室合集·文集之十》第84—87頁）

由此可見，梁啓超既重視地理對人文的影響與制約，又看到了人文對地理的改造與反作用力。所以，並非地理環境決定論者，而是具有歷史發展的辯證觀點。這就使他從地理角度對文化與文學的比較，得出了別開生面而令人信服的結論。在他之後，劉師培寫出了《南北學派不同論》，其中專設《南北文學不同論》一章，同樣從地理的角度對南北文學進行了比較：“大抵北方之地，土厚水深，民生其間，多尚實際；南方之地，水勢浩洋，民生其際，多尚虛無。民崇實際，故所著之文，不外記事、析理二端；民尚虛無，故所作之文，或爲言志、抒情之體。”（1905年10月《國粹學報》1年9期）儘管劉師培的比較進一步深入到了文體的層面，但其基本觀點，却與梁啓超是一脈相承的。

對文化地理與文學地理比較研究的興趣，一直持續到梁啓超的晚年。在《清代學術概論》的結論中，梁啓超提出對中國學術未來的希望，其中之一便在於“分地發展”。而之所以要分地發展，則是因爲中國幅員遼闊，“氣候兼三帶，各省或在平原，或在海濱，或在山谷。三者之民，各有其特性，自應發育三個體系以上之文明。”具體實施起來，“應各就其特性，於學術上擇一二種爲主幹。例如某省人最宜於科學，某省人最宜於文學美術，皆特別注重，求爲充量之發展。必如是，然後能爲本國文化、世界

文化作充量之貢獻。”（《飲冰室合集·專集之三十四》第 80 頁）1924 年，梁啓超又特地撰寫了《近代學風之地理的分布》一文，分二十節分別探討明末以來各省學術發展的狀況，對《清代學術概論》提出的“分地發展”設想作進一步的闡發。此外，本書在闡述梁啓超文論中的科學方法時也已經論及，梁啓超與丁文江等人對歷史統計學的嘗試，也與文化地理乃至文學地理的比較密切相關。

從上可見，梁啓超的文化地理和文學地理比較，已經從理論的研究層面走嚮實踐的文化建設層面；從跨學科的研究走嚮新的邊緣學科的創立。平心而論，這些別開生面的見解和新穎獨特的研究課題，直到今天，對於我們的文化研究和建設也仍然具有理論與實踐的雙重意義。

縱觀梁啓超的中西文化觀與比較文學及比較文化研究，使我們進一步領略了這位百科全書式文化巨人廣闊的視野、博大的胸襟與海納百川的氣度。下面，本書將轉換視角，集中探討梁啓超以“三界革命”爲核心的文論中所表現出來的啓蒙現代性，以及啓蒙現代性與文學現代性在其文論中的衝突與調整。

第六章　梁啓超文論的啓蒙現代性

本書緒論就現代性、文學理論現代性與中國現代性問題的特殊性進行了梳理。前面的各個章又分別從理性精神、科學精神、進化史觀和中西文化觀等啓蒙現代性的核心精神以及中國現代性問題的特殊性角度對梁啓超的文論進行了闡釋。本章將集中探討梁啓超文論的啓蒙現代性。我們的探討從梁啓超文論與歐洲啓蒙主義文論的比較開始。

第一節　梁啓超與歐洲啓蒙主義文論的比較

本書前面各章已經多次提到，梁啓超深受歐洲啓蒙運動思想家的影響，曾不遺餘力地宣傳歐洲啓蒙精神的核心內容和價值取嚮。尤其是在 1901 年到 1903 年之間，他寫下了大量文章，廣泛介紹以培根、笛卡兒、霍布斯、斯賓諾莎、孟德斯鳩、盧梭、伏爾泰、邊沁、康德、達爾文等人爲代表的啓蒙思想與學說。其核心，正是理性精神、科學精神和進化史觀等啓蒙現代性精神。而他自己所闡述的社會理想、憲政主張、民權理論、新民學說、進化史觀乃至文學革命等一系列政治、經濟、教育、文化、文學思

想以及開民智、興人權、倡自由的種種努力，也都是與西方啓蒙現代性精神相一致的。説到底，作爲中國的啓蒙思想家、“開山的啓蒙大師”，梁啓超的確如柯克·登頓所説，“受到西方歷史現代性中種種價值觀念的吸引”，其總體思想背景，具有鮮明的歷史現代性或啓蒙現代性特徵。在這樣的思想背景中來思考和談論文學問題，其文論的啓蒙現代性也就是順理成章的了。

然而，我們發現，在衆多有關梁啓超文論的研究中，却較少見到把他與歐洲啓蒙主義文論相提並論來進行比較研究的。這一發現，多少使人感到有些意外。因此，在探討梁啓超文論中的啓蒙現代性時，本書首先對梁啓超文論與歐洲啓蒙主義文論進行比較研究。當然，比較並非目的，而是手段。通過比較，我們要説明的，正是梁啓超文論的啓蒙現代性特徵。

本書前面各章談到啓蒙主義或啓蒙運動時，都是着眼於廣義的理解，亦即本書緒論所説，包括文藝復興到德國古典哲學等，都被納入其範圍。由於歐洲啓蒙主義文學與文論主要以 18 世紀法國啓蒙主義爲典型代表，所以，在比較梁啓超文論與歐洲啓蒙主義文論時，本書也主要着眼於狹義的啓蒙運動範圍，亦即以孟德斯鳩、伏爾泰、狄德羅、盧梭等人爲代表的 18 世紀法國啓蒙主義文論。通過比較，我們發現，無論在思想還是文論方面，梁啓超都的確與他們有着許多相似的地方。

首先，梁啓超與 18 世紀法國啓蒙主義者一樣，都是集哲學家、思想家、文學家、政治活動家等於一身，具有多方面才能的百科全書式文化巨人。其著作涉及哲學、政治、經濟、文學、文化、教育、歷史等各個方面。而且，有意思的是，他們都與具有現代特徵和標志的新聞出版業有着相當密切的聯繫，充分利用大

衆傳播媒體宣傳啓蒙思想和主張。本書第三章已經提到，法國啓蒙運動思想家把他們的力量集中在《百科全書》的編纂上，所以，他們也被稱爲“百科全書派”。而梁啓超則充分利用報刊這種在中國新起的大衆傳播媒體作爲發表啓蒙思想乃至文論的主要工具。正是由於這些報刊對於轉型期中國社會的巨大影響，纔使他成爲“報界大總統”、“輿論之驕子，天縱之文豪”。

其次，無論他們的著作涉獵多麽廣泛的範圍，無論他們選取什麽樣的傳播媒體，梁啓超與18世紀法國啓蒙主義者一樣，都有一個始終如一的主題：那就是啓蒙。用科學和理性的光輝來照亮人們的頭腦，開啓民智，解放思想，改革制度，推動社會進步。所以，在文學思想上，他們的基本態度都是文學爲啓蒙服務。也就是説，在他們看來，文學變革是啓蒙運動的一個組成部分，文學是宣傳啓蒙思想的工具和手段。

法國啓蒙文學的主要代表孟德斯鳩、伏爾泰、狄德羅都認爲文學負有“道德學校”的責任，作家應該提供有益於社會的教訓。作爲法國啓蒙文學在文藝理論上的主要代表，狄德羅呼籲道：“啊！倘使一切模仿性藝術都樹立起一個共同的目標，倘使有一天它們幫助法律引導我們熱愛道德而憎恨罪惡，人們將會得到多大的好處！”（《狄德羅美學論文選》，人民文學出版社1984年版第138頁）而梁啓超則在以“新小説報社”名義發表的《中國惟一之文學報〈新小説〉》一文中明確宣稱：“專在借小説家言，以發起國民政治思想，激勵其愛國精神。”（《新民叢報》第14號，1902年）並寫出了著名論文《論小説與群治之關係》，一開篇便以斬釘截鐵、不容辯駁的語氣斷言：“欲新一國之民，不可不先新一國之小説。故欲新道德，必新小説；欲新宗教，必新

小説；欲新政治，必新小説；欲新風俗，必新小説；欲新學藝，必新小説；乃至欲新人心，欲新人格，必新小説。”在全文結尾處，又反覆强調：“故今日欲改良群治，必自小説界革命始；欲新民，必自新小説始。”（《飲冰室合集·文集之十》第6頁，第10頁）

顯而易見，梁啓超較法國啓蒙主義者態度更爲堅决，更爲緊密地把文學與改造國民精神，改良政治制度的任務連在了一起。因此，不可否認，的確具有“工具論”的功利主義色彩。

第三，一般認爲，在18世紀法國啓蒙主義思想家中，盧梭是惟一對文藝的社會功能持否定態度，譴責文藝作品傷風敗俗的。然而，當我們稍加深入考察，仔細閱讀使他一舉成名的那篇著名論文《論科學和藝術》（《科學和藝術的發展是敗壞了風俗還是净化了風俗?》）時，就會很容易發現，盧梭與古希臘的柏拉圖一樣，對藝術的所有譴責都是建立在維護“德行”的立場上的。因爲他認爲，“人民是生來有德行的”，而“隨着科學與藝術的光芒在我們的天邊上升起，德行也就消逝了。這種現象在各個時代和各個地方都可以觀察到。”所以，與柏拉圖並不反對“頌神的和贊美好人的詩歌”一樣，盧梭也並不反對那些“潔身自好，並且努力以有益的著作和無疵的道德使自己受人尊敬”的藝術家和那些“選擇足以激發公民熱愛德行的題材”，“可以給人民一種極少見而極美妙的樂趣”，“把有益的教育貢獻給人類”的著作。（參見伍蠡甫主編《西方文論選》上卷，上海譯文出版社1979年版第328—344頁）因此，換一個角度來理解，盧梭的基本觀點實際上也是對文藝道德作用的重視。祇不過，因爲他對所謂“文明時代”以來的藝術持否定態度，便矯枉過正地發表出貌似否定

一切藝術的見解罷了。

在這裏，我們也可以發現梁啓超文論與盧梭觀點一致的地方。一方面，如前所述，梁啓超十分重視小説“發起國民政治思想，激勵其愛國精神”的重要地位，旗幟鮮明地强調小説啓蒙救國的社會作用。另一方面，在《論小説與群治之關係》中，他又把中國傳統小説視爲“吾中國群治腐敗之總根源”，指出：“吾中國人狀元宰相之思想何自來乎？小説也；吾中國人佳人才子之思想何自來乎？小説也；吾中國人江湖盗賊之思想何自來乎？小説也；吾中國人妖巫狐鬼之思想何自來乎？小説也。”並從五大方面歷數傳統小説對“我國民”的蠱惑與毒害。（《飲冰室合集·文集之十》第 9 頁）

其實，早在 1898 年的《譯印政治小説序》中，他就已經説過：“中土小説，雖列之於九流，然自《虞初》以來，佳製蓋鮮，述英雄則規畫《水滸》，道男女則步武《紅樓》，綜其大較，不出誨盗誨淫兩端。”（《飲冰室合集·文集之三》第 34 頁）在 1915 年所寫的《告小説家》一文中，他又針對當時小説創作的現狀，措辭激烈地譴責“其什九則誨淫與誨盗而已”，使青年子弟“其思想習於污賤齷齪，其行誼習於邪曲放蕩，其言論習於詭隨尖刻。近十年來，社會風習，一落千丈，何一非所謂新小説者階之厲？循此横流，更閱數年，中國殆不陸沉焉不止也。嗚呼！”正是有鑒於此，他嚮小説家發出忠告，要求他們訴諸天良，不要“作爲妖言以迎合社會，直接坑陷全國青年子弟，使墮無間地獄，而間接戕賊吾國性使萬劫不復”。（《飲冰室合集·文集之三十二》第 68 頁）

從表面上看，梁啓超的文論似乎已經從小説救國論轉而成了

小說亡國論，但實質上，存也小說，亡也小說，强調的都是小說啓蒙救國，振興國民精神的巨大作用。弘揚的，是與歐洲啓蒙主義思想家同調的精神追求；言說的，依然是以啓蒙精神爲核心的啓蒙文論話語。

第四，在文學體裁上，法國啓蒙主義者出於宣傳哲學、政治思想的需要，以散文和“哲理小說”作爲主要的文學樣式，孟德斯鳩、伏爾泰、狄德羅、盧梭都寫過大量散文和著名的哲理小說。無獨有偶，梁啓超雖然全面倡導詩界革命、文界革命、小說界革命，但就其實績來看，創作影響最大的是散文，理論影響最大的，則是小說界革命。而尤其值得注意的是，在小說界革命中，與法國啓蒙主義者重視“哲理小說”類似，梁啓超選取了“政治小說”作爲啓蒙思想的宣傳工具。他毫不掩飾地解釋說：“政治小說者，著者欲借以吐露其所懷抱之政治思想也。”（《中國惟一之文學報〈新小說〉》，《新民叢報》第 14 號）而且，他宣稱：“政治小說之體，自泰西人始也。……在昔歐洲各國變革之始，其魁儒碩學，仁人志士，往往以其身之所經歷，及胸中所懷，政治之議論，一寄之於小說。……往往每一書出，而全國之議論爲之一變。彼美、英、德、法、奥、意、日本各國政界之日進，則政治小說爲功最高焉。英名士某君曰：‘小說爲國民之魂。’豈不然哉！豈不然哉！”（《譯印政治小說序》，《飲冰室合集·文集之三》第 34—35 頁）

由此可見，梁啓超之所以標舉政治小說，完全是借鑒“歐洲各國變革”時“魁儒碩學，仁人志士”的成功經驗，而不是像後來一些研究者所認爲的那樣，來自於中國古代“文以載道”的傳統。在我看來，無論是梁啓超標舉政治小說，還是以啓蒙爲宗旨

强調文學的社會作用，乃至於把文學視爲宣傳啓蒙思想的工具，都不能被簡單地納入中國古代“文以載道”的傳統。因爲，“文以載道”的“道”具有特定的涵義，並非所有强調思想内容，强調所謂“純文學”以外社會功能的文學主張，都是“文以載道”。

回到梁啓超有關政治小説的觀點上來，我們發現，他所標舉的政治小説，與法國啓蒙文學中的“哲理小説”倒是十分類似：都是借小説這種文學形式表現作者對於哲學、政治、社會等問題的思想見解。作品的故事情節往往衹是一個框架，人物形象也往往衹是一種思想象徵。作品的藝術性不在於情節結構的完整、人物形象的生動等等，而在於作者把深刻的哲理或政治、社會思想通過小説這種藝術形式巧妙地表現出來，甚至，僅僅在於其高度的語言藝術。在這些哲理小説和政治小説中，可以讀到明澈透闢的説理文、尖刻辛辣的諷刺文。甚至，如梁啓超在《新中國未來記》的緒言中所坦然承認：“兹編之作，專欲發表區區政見，以就正於愛國達識之君子。……此編今初成兩三回，一覆讀之，似説部非説部，似裨（稗）史非裨（稗）史，似論著非論著，不知成何種文體，自顧良自失笑。雖然，既欲發表政見，商榷國計，則其體自不能不與尋常説部稍殊。編中往往多載法律、章程、演説、論文等，連篇累牘……”（《飲冰室合集·專集之八十九》第1—2頁）

從具體的創作實踐來看，無論我們把狄德羅的《拉摩的侄兒》與梁啓超的《新中國未來記》這兩部以對話議論見長的小説加以對比，還是把盧梭那迴蕩着熾熱、奔放感情的文筆與梁啓超那“條理明晰，筆鋒常帶情感，對於讀者，別有一種魔力”（《清代學術概論》，《飲冰室合集·專集之三十四》第62頁）的文筆進

行比較，都會發現十分相似的地方。當然，這種相似，並非因爲直接影響，而是基於思想認識相同，文藝理論見解一致等方面的原因。

無庸諱言的是，無論是梁啓超的政治小說，還是法國啓蒙文學的哲理小說，從純文學的角度來看，其藝術性都是令人遺憾的（雖然在以“平等閣主人”名義發表的《〈新中國未來記〉第三回總批》一文中，對《新中國未來記》的藝術性曾作了高度贊揚）。不過，換一個角度來看，無論是梁啓超的政治小說，還是法國啓蒙文學的哲理小說，在當時乃至後來却都發生了極大的影響。這一現象説明，主要不是由於作品的文學性，而是由於作者的啓蒙話語吸引了讀者。一個有趣的例證是，哲學家馬克思、恩格斯都非常喜愛《拉摩的侄兒》，恩格斯在《反杜林論》中直截了當地贊揚它是“辯證法的傑作”。（《馬克思恩格斯選集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版第 59—60 頁）因此，或許可以説，正是在啓蒙話語上，使不同國度、不同時代的梁啓超文論與法國啓蒙主義文論有了共同的地方。

通過上述四個方面的比較，不難看出，梁啓超與 18 世紀法國啓蒙主義者的思想、文論乃至文學創作，都具有十分相似的地方，而這種相似，從根本上説，又是建立在啓蒙現代性精神之上的，體現出啓蒙主義文論的鮮明特徵。下面，本書就進一步深入到梁啓超以“三界革命”爲核心的文論中去，具體探討其文論的啓蒙現代性特徵。

第二節　“三界革命”理論的啓蒙現代性特徵

本書第一章已經談到，縱觀梁啓超的一生，可以以 1917 年底退出政壇爲界，大體上劃分爲前後兩大階段：前一階段主要是政治活動家和啓蒙思想家；後一階段主要是教授與學者。其實，與此相應，梁啓超的文論著述，也大致可以劃分爲這樣兩個階段：前一階段以“三界革命”理論爲中心；後一階段以古典文學研究爲中心。而梁啓超文論的啓蒙現代性，主要體現在前一階段。

根據本書緒論的梳理，啓蒙現代性、歷史現代性或社會現代性是指以啓蒙精神爲核心內容和價值取嚮的社會思想體系。文論的啓蒙現代性，則是指在文論中貫穿啓蒙精神的核心內容和價值取嚮，與審美現代性或文學現代性恪守“爲藝術而藝術”的自主性與自律性相反，要求文學藝術弘揚啓蒙精神，宣傳啓蒙思想，爲社會歷史的現代化進程服務。在西方，文論的啓蒙現代性與社會思想的啓蒙現代性同時產生於啓蒙運動時代，如本章上節所說，其典型代表是 18 世紀法國啓蒙主義文論。在中國，文論的啓蒙現代性也與社會思想的啓蒙現代性一樣，是在中西古今縱橫交錯的 19 世紀末 20 世紀初，受到西方猛烈衝擊和深刻影響的結果。梁啓超以“詩界革命”、“文界革命”和“小說界革命”爲核心的文論，正是其典型體現。下面，我們就分別加以探討。

一、詩界革命：以舊風格含新意境

衆所周知，詩歌歷來是中國傳統文學的正宗。可是，到了清

代，却逐漸走嚮衰落。本書前一章已經提到，梁啓超在《清代學術概論》中指出："前清一代學風，與歐洲文藝復興時代相類甚多。其最相異之一點，則美術、文學不發達也。"而美術與文學相比，文學的情況又更糟。梁啓超指出："其文學，以言夫詩，真可謂衰落已極。吴偉業之靡曼，王士禎之脆薄，號爲開國宗匠。乾隆全盛時，所謂袁（枚）、蔣（士銓）、趙（執信）三大家者，臭腐殆不可嚮邇。諸經師及諸古文家，集中多亦有詩，則極拙劣之砌韻文耳。嘉道間，龔自珍、王曇、舒位，號稱新體，則粗獷淺薄。咸同後，競宗宋詩，祇益生硬，更無餘味。其稍可觀者，反在生長僻壤之黎簡、鄭珍輩，而中原更無聞焉。"（《飲冰室合集·專集之三十四》第74—75頁）歷來作爲文學正宗的詩歌，竟然到了"衰落已極"的程度！正是基於如此的狀況，梁啓超發動了詩界革命。

"詩界革命"的口號，是由梁啓超在1899年的《夏威夷游記》中明確提出的："支那非有詩界革命，則詩運殆將絶。"如此驚世駭俗的口號提出，顯然不是空穴來風，而是經過深思熟慮的。梁啓超説："余雖不能詩，然嘗好論詩。以爲詩之境界，被千餘年來鸚鵡名士（余嘗戲名詞章家爲鸚鵡名士，自覺過於尖刻）占盡矣。雖有佳章佳句，一讀之，似在某集中曾相見者，是最可恨也。故今日不作詩則已，若作詩，必爲詩界之哥侖布、瑪賽郎然後可。"（本篇引文均見於《飲冰室合集·專集之二十二》第189—191頁）顯而易見，他之所以要掀起詩界革命，完全是針對鸚鵡學舌、陳陳相因的詩界現狀的，體現了求新求變，打破傳承的基本思想。

問題是，怎樣來體現新與變，像發現新大陸的哥侖布，環球

航行的麥哲倫（瑪賽郎）一樣，開創出中國詩歌的新境界呢？也就是說，詩界革命的內容到底是什麼呢？梁啓超指出："欲爲詩界之哥侖布、瑪賽郎，不可不備三長：第一要新意境，第二要新語句，而又須以古人之風格入之，然後成其爲詩。不然，如移木星、金星之動物以實美洲，瑰偉則瑰偉矣，其如不類何？若三者具備，則可以爲 20 世紀支那之詩王矣。"

在後文的論述中，梁啓超又指明，所謂新意境、新語句，也就是"歐洲之意境、語句"。其中的意境，又不同於中國傳統詩話的理解，而指的是"歐洲之精神思想"，說到底，就是詩歌的思想內容。至於"古人之風格"，他沒有加以解釋。不過，顯而易見，不會是指哪位詩人的個人風格，而是指傳統中國詩歌的體式、韻律等具有民族特徵的表現形式。由此可見，雖然梁啓超的詩界革命以"新"爲主要內容，但從一開始，就給"舊"（古人之風格）留下了一席之地。所以，詩界革命其實是新與舊的融合。

問題在於，這種新與舊的融合，尤其是歐洲新意境、新語句與中國古人的舊風格相融合，談何容易？梁啓超並非沒有意識到這個問題。他坦然承認，宋明時代，曾經有以印度之意境和語句入中國詩的嘗試，蘇東坡取得過成功。但以歐洲之意境和語句入中國詩，還沒有一個完全取得成功的人。以梁啓超最爲推崇的同時代詩人黃遵憲爲例，雖然他做到了以歐洲意境入詩，但却沒有做到用歐洲新語句入詩，其原因是"新語句與古風格常相背馳"，而黃遵憲看重風格，所以避免用新語句。另一方面，曾經與梁啓超一同探索過詩歌革新的夏曾佑、譚嗣同等人，"皆善選新語句，其語句則經子生澀語、佛典語、歐洲語雜用，頗錯落可喜，然已

不備詩家之資格。”而且，梁啓超自己也曾經仿效過夏、譚等人，用新語句作詩。其結果是作詩八句，竟要用二百多字進行注解，纔能讓人讀懂意思。所以，梁啓超自我評價道：“今日觀之，可笑實甚也，真有以金星動物入地球之觀矣。”

儘管如此，梁啓超却並不灰心。他説：“吾雖不能詩，惟將竭力輸入歐洲之精神思想，以供來者之詩料可乎?”而且，他堅信：“今日者革命之機漸熟，而哥侖布、瑪賽郎之出世，必不遠矣。”

1902年至1907年，梁啓超在《新民叢報》上連載《飲冰室詩話》，通過評論黄遵憲、康有爲、譚嗣同、夏曾佑、蔣智由、丘逢甲等人的詩歌，進一步鼓吹詩界革命，産生了巨大影響。不過，縱觀《飲冰室詩話》，新意境、新語句與舊風格融合的問題，實際上並没有能够得到解决。所以，梁啓超不得不退而求其次，指出：“過渡時代，必有革命。然革命者，當革其精神，非革其形式。吾黨近好言詩界革命，雖然，若以堆積滿紙新名詞爲革命，是又滿洲政府變法維新之類也。能以舊風格含新意境，斯可以舉革命之實矣。苟能爾爾，則雖間雜一二新名詞，亦不爲病；不爾，則徒示人以儉而已。”（《飲冰室合集·文集之四十五上》第41頁）很明顯，他已經放弃了新意境、新語句和舊風格“三長”的要求，而衹是强調“以舊風格含新意境”的兩要素相融合了。因爲這纔是“革命之實”。

儘管如此，梁啓超的詩界革命理論仍然具有十分重要的啓蒙現代性意義。

首先，無論是前期提出新意境、新語句和舊風格“三長”，還是後期簡化爲“以舊風格含新意境”，其詩界“革命之實”都

在於把“歐洲之精神思想”的“新意境”引進中國詩歌，這就明白無誤地表明，梁啓超詩界革命的根本目的在於思想革命，也就是説，詩界革命是服從於思想啓蒙，輸入“歐洲之精神思想”的總體目標的。這一點，十分典型地體現了本書上節所比較分析的啓蒙主義文論特色。

其次，儘管爲舊風格保留了一席之地，但是，就其總體傾嚮來看，梁啓超詩界革命的理論仍然是建立在求新求變的基本立場上的。在高揚“歐洲之精神思想”的“新意境”的同時，對於復古模仿、陳陳相因的傳統文學觀念發起了猛烈的衝擊。這不僅體現在他唾弃“千餘年來鸚鵡名士”，要做“詩界之哥侖布、瑪賽郎”的宣言裏，而且也體現在他具體的理論倡導和批評實踐中。例如，在《飲冰室詩話》中推崇黄遵憲的《錫蘭島卧佛》時，他指出：“中國結習，薄今愛古，無論學問文章事業，皆以古人爲不可幾及，余生平最惡聞此言。竊謂自今以往，其進步之遠軼前代，固不待蓍龜；即並世人物，亦何遽讓於古所云哉？”（同前，第 3 頁）這種反對厚古薄今風氣，以趨新取代復古，以創造取代模仿的精神，對於中國詩歌乃至文學的變革與現代轉换，無疑起着十分重要的促進作用。

第三，儘管新語句與舊風格融合的努力没有取得成功，但是，詩界革命的嘗試却在客觀上促進了中國詩歌語言和形式尋求解放與創新的追求。梁啓超曾經贊揚丘逢甲的《己亥秋感》：“以民間流行最俗最不經之語入詩，而能雅訓温厚乃爾，得不謂詩界革命一巨子耶？”（同前，第 24 頁）這種對詩歌語言通俗化、自由化嘗試的倡導，顯然是符合中國詩歌走上白話道路的現代趨勢的。

第四，特別值得强調的是，梁啓超"以舊風格含新意境"的詩界革命理論及其"革命者，當革其精神，非革其形式"的實施策略，實質上奠定了從内容（精神、新意境）與形式兩個方面來分析詩歌的方式。這種分析詩歌乃至其他文藝作品的方式，儘管已受到以"新批評"爲代表的文學批評流派的質疑與否定，但是，它却成爲了現代中國文論的主導話語之一，在20世紀的絶大部分時間裏，都是分析詩歌和其他文藝作品的主要方式。而且，在内容與形式兩要素之中，内容（"歐洲之精神思想"的"新意境"）占據了主導地位，這又使我們看到，在20世紀中國文論中廣泛流行的"内容决定形式，形式爲内容服務"的公式，實際上，也已經在梁啓超的詩界革命理論中開其端緒。衹不過，這一點，似乎歷來没有引起研究者的足够重視。

二、小説界革命：從邊緣到中心

梁啓超小説界革命理論的現代性意義，總起來看，可以借用雷·韋勒克和奥·沃倫在《文學理論》中的劃分，從文學的外部研究和内部研究兩大方面來加以考察。就文學的外部研究而言，梁啓超發動小説界革命，弘揚小説的社會功能，奠定了功利主義文學觀在近現代中國文藝美學思想領域裏的主導地位，具有十分突出的啓蒙現代性意義。就文學的内部研究而言，梁啓超强調小説的文學性質及其在文學中"最上乘"的地位，使之從邊緣走嚮中心；系統論述小説的藝術魅力；引進西方文論術語，爲小説進行流派劃分等等，體現出現代批評的特徵，在中國文學與文論由古典傳統向現代形態轉换的過程中，也具有十分深遠的現代性意義。下面，本書就分四點來進行闡述，第一點屬於文學的外部研

究，後面三點屬於文學的内部研究。

（一）發動小説界革命，奠定功利主義文學觀的地位

關於這一點，在本章第一節比較梁啓超與歐洲啓蒙主義文論時，實際上已經有所探討。在這裏，衹是從不同的角度加以强調，深化認識。

如前所述，梁啓超的小説界革命理論，是在 1902 年的著名論文《論小説與群治之關係》中正式提出來的，即："欲新一國之民，不可不先新一國之小説。故欲新道德，必新小説；欲新宗教，必新小説；欲新政治，必新小説；欲新風俗，必新小説；欲新學藝，必新小説；乃至欲新人心，欲新人格，必新小説。……故今日欲改良群治，必自小説界革命始；欲新民，必自新小説始。"（《飲冰室合集·文集之十》第 6 頁，第 10 頁）

這段話，實際上是梁啓超小説界革命的宣言。這份宣言，一方面把他爲什麽要發動小説界革命的原因説得清清楚楚：那就是爲了"新民"與"改良群治"；另一方面，則把小説的社會作用抬舉到了史無前例的程度。這種强調文學社會功能，要求文學成爲宣傳啓蒙思想的重要工具和手段，爲思想啓蒙運動服務的認識，就其思想來源考察，如本章第一節所比較，是與歐洲啓蒙主義思想的影響分不開的；也是建立在對於"彼美、英、德、法、奥、意、日本各國政界之日進，則政治小説爲功最高焉"的歷史經驗上的。就其學理考察，則如本書前面一章所説，是與梁啓超把文學視爲整個文化母系統（包括道德、宗教、政治、學藝等方方面面）中的子系統的認識分不開的。而就其成效和影響考察，則不僅在當時的中國文壇引起巨大反響，掀起了對於小説理論探討和創作的熱潮，而且，尤爲重要的在於，奠定了功利主義文學

觀在近現代中國文藝美學思想領域裏的主導地位。

在梁啓超的《論小說與群治之關係》之後，論述小說重要社會功能的論文連篇累牘，如《論小說與社會之關係》（《時報》，1905年）、《論寫情小說於新社會之關係》（松岑，1905年）、《學校教育當以小說爲錀智之利導》（耀，1907年）、《小說之功用比報紙之影響爲更普及》（亞蕘，1907年）、《小說種類之區別實足移易社會之靈魂》（棣，1907年）、《論小說之勢力及其影響》（陶祐曾，1907年）、《論小說與改良社會之關係》（天僇生，1907年）、《小說發達足以增長人群學問之進步》（耀公，1908年）等等，真可謂不勝枚舉。而其觀點，無不深受《論小說與群治之關係》的深刻影響。

直至“五四”時期，在新的文學革命的吶喊中，仍然可以聽到梁啓超小說界革命宣言及其功利主義文學觀的迴聲。如李大釗說：“由來新文明之誕生，必有新文藝爲之先聲。”（《〈晨鐘〉之使命》，1916年8月15日《晨鐘報》創刊號）換言之，也就是說：欲新文明，必先新文藝（小說）。與梁啓超的小說界革命思路是完全相通的。陳獨秀在被譽爲“五四”文學革命運動宣言的《文學革命論》中指出：“政治界雖經三次革命，而黑暗未嘗稍減。其原因之小部分，則爲三次革命，皆虎頭蛇尾，未能充分以鮮血洗净舊污；其大部分，則爲盤踞吾人精神界根深蒂固之倫理、道德、文學、藝術諸端，莫不黑幕層張，垢污深積，並此虎頭蛇尾之革命而未有焉。此單獨政治革命所以於吾之社會，不生若何變化，不收若何效果也。”因此，他得出結論：“今欲革新政治，勢不得不革新盤踞於運用此政治者精神界之文學。”（1917年2月1日《新青年》第2卷第6號）同樣是欲新政治，必先新

文學（小説）的邏輯，與梁啓超的小説界革命宣言及其功利主義文學觀也是完全一致的。

由此可見，梁啓超發動小説界革命，高揚小説社會功能，的確在當時和後來都産生了相當巨大而深遠的影響。近現代中國文藝美學思想以文學啓蒙乃至文學救國爲主旋律，其功利主義文學觀的主導地位，正是在梁啓超的小説界革命理論中開始奠定的。

（二）强調小説的文學性質和地位，使之由邊緣走嚮中心

就文學的内部研究而言，梁啓超小説界革命理論最突出的現代性貢獻，是强調小説的文學性質及其在文學中“最上乘”的地位，使之由邊緣走嚮中心，成爲現代中國文學的主要體裁之一，從而徹底改變了中國古代文學僅僅以詩文爲正宗的局面。

衆所周知，在中國傳統文學中，歷來以詩文爲正宗。雖然明代以後，小説創作已經非常繁榮，有了《三國演義》、《水滸傳》、《西游記》、《金瓶梅》、《紅樓夢》以及“三言二拍”等膾炙人口的小説名著。但是，小説在主流社會中，仍然處於不登大雅之堂的狀況。其根本原因在於，“詩言志”，“文以載道”，所以，詩文是歷代士大夫和正統文人修身進取的必修課乃至敲門磚。而小説則是宋代以後隨着城市的發展和市民階層的出現纔逐漸興盛的具有休閑娱樂特徵的藝術形式。所以，一直被士大夫和正統文人排斥在正宗文學的殿堂之外。

雖然明代以來，也陸續有一些作家和理論家，如李贄、馮夢龍等，發表了一些重視小説地位的見解，但總起來説，小説仍然處於文學的邊緣地帶，不能與詩文的地位相比。在梁啓超之前或同時，康有爲、嚴復與夏曾佑等人也發表了一些重視小説地位的見解。但是，無論李贄、馮夢龍，還是康有爲、嚴復、夏曾佑，

都有一個共同的地方，就是把小説與儒家“經史”相比附，以此來提高小説的地位，而没有從根本上明確小説的文學性質和歸屬。如馮夢龍把小説視爲“六經國史之輔”。（《醒世恒言·序》，《中國歷代文論選》第 3 册，上海古籍出版社 1980 年版第 223 頁）康有爲説：“方今大地此學盛，欲争六藝爲七岑。”（《聞菽園居士欲爲政變説部詩以速之》，《中國歷代文論選》第 4 册，上海古籍出版社 1980 年版第 190 頁）嚴復、夏曾佑説：“夫説部之興，其入人之深，行世之遠，幾幾出於經史之上。”（《國聞報館附印説部緣起》，同前，第 205 頁）都没有跳出把小説與經史相比附的窠臼。

而梁啓超則在《論小説與群治之關係》中旗幟鮮明地宣稱：“小説爲文學之最上乘也。”（《飲冰室合集·文集之十》第 7 頁）明確肯定小説的“文學”性質及其在文學中“最上乘”的地位，把小説定位於“文學”領域，而不再把它比附於儒家“經史”。在梁啓超這一觀點的直接影響下，狄葆賢（楚卿）等人寫出了《論文學上小説之位置》（1903 年）等文章，專“以文學之眼觀察”小説，明確指出：“取天下古今種種文體而中分之，小説占其位置之一半；自餘諸種，僅合占其位置之一半。偉哉小説！”（《中國歷代文論選》第 4 册第 235 頁）進一步强調了小説的文學性質及其在文學中的核心地位。

尤其值得重視的是，梁啓超在《論小説與群治之關係》中所闡述的“文學”概念，是以“身外之身，世界外之世界”的理想性表現（“常導人游於他境界”）和“感人之深，莫此爲甚”的寫實性再現（將人們“所懷抱之想象，所經閲之境界”“和盤托出，徹底而發露之”）爲基本特徵的。小説之所以“爲文學之最上

乘”，也是因爲它最能够體現“文章之真諦，筆舌之能事”，在“諸文之中能極其妙而神其技”。(《飲冰室合集·文集之十》第7頁）所以，是從小説的藝術本質和特徵，而不是從社會功能來給它定位的。而且，從梁啓超的分析和論述來看，他所説的“文學”，已經屬於現代“文學”獨立的觀念，而不再囿於古代“文”或“文學”文、史、哲不分的範疇。

以上兩方面説明，梁啓超關於“小説爲文學之最上乘也”的觀點，已經從文學内部規律的角度研究小説的性質與地位，而不僅僅囿於其外部功能與作用。這一點，對於中國文學觀念和小説觀念由古代嚮現代轉型，對於中國小説由文學邊緣走嚮中心，對於整個現代中國文學的文體學建設，都具有十分重要的意義。遺憾的是，歷來對於梁啓超小説革命理論的認識，多半局限於他對小説與改良群治之關係的外部功能的强調，局限於其思想啓蒙的意義，而對於他對文學内部規律的研究，對於他把小説導入現代中國文學中心地位的文學理論意義重視不够。

此外值得注意的是，梁啓超對於小説的文學性質及其在文學中核心地位的認識，是到了日本以後，在西方文學觀念影響下纔形成的。因爲，在1898年剛到日本時發表的《譯印政治小説序》中，他還説道：“今中國識字人寡，深通文學之人尤寡，然則小説學之在中國，殆可增七略而爲八，蔚四部而爲五者矣。”(《飲冰室合集·文集之三》第34頁）把“小説”與“文學”對舉，没有把小説納入文學領域。而到了1902年在日本發表《論小説與群治之關係》時，他却已經明確宣稱：“小説爲文學之最上乘也。”同一年，在《新民叢報》上介紹《新小説》時，他又開宗明義地説道：“小説爲文學之最上乘，近世學於域外者，多能言

之。但我中國此風未盛，大雅君子猶吐弃不屑厝意。"（《〈新小說〉第一號》，《新民叢報》第 20 號）在再次强調"小說爲文學之最上乘"的同時，也告訴我們，他的這一觀點，是"學於域外"而形成的，而中國的"大雅君子"尚不以爲然。因此，梁啓超對於小說的文學性質及其在文學中核心地位的强調，既是"求新求變，打破傳承"，又是引進西方文學觀念的直接結果，具有十分典型的現代性意義。

需要特別指出的是，梁啓超不僅在理論上標舉小說的重要地位，而且，還身體力行，積極推進小說創作的實踐活動。他不僅創辦了中國第一份小說專刊《新小說》，而且，還親自創作了《新中國未來記》等體現自己理論主張的小說作品，在整個文壇引起了巨大反響。一時之間，新的小說期刊不斷問世，小說創作形成潮流，蔚爲大觀，不僅在理論上，而且在實踐中奠定了小說在 20 世紀中國文學中的核心地位。著名小說家吳趼人曾在《月月小說·序》中驚嘆："吾感夫飲冰子《小說與群治之關係》之說出，提倡改良小說，不數年而吾國之新著新譯之小說，幾於汗萬牛充萬棟，猶復日出不已而未有窮期也！"（《月月小說》第 1 年第 1 號，1906 年）由此可見，梁啓超對於小說這種在中國具有現代性意義的文體的發展與繁榮，的確貢獻巨大。

（三）系統論述小說"不可思議"的藝術魅力，具有現代文論的特徵

梁啓超對於文學內部研究的現代性貢獻，不僅在於强調了小說的文學性質及其在文學中的核心地位，而且還在於，他並非像有人所認爲的那樣，衹是爲了把小說作爲政治和思想啓蒙的工具，而不在意小說的藝術特徵。恰恰相反，他之所以重視小說，

要利用小説作爲思想啓蒙的工具，倒正是基於對小説感人至深的藝術魅力的深刻認識。在《中國惟一之文學報〈新小説〉》一文中，梁啓超指出："小説之道感人深矣。泰西論文學者必以小説首屈一指，豈不以此種文體曲折透達，淋漓盡致，描人群之情狀，批天地之窾奥，有非尋常文家所能及者耶！"（《新民叢報》第14號）指明小説之所以能够在文學中首屈一指，是因爲這種文體有其他文體所不能及的藝術魅力，這就是"曲折透達，淋漓盡致，描人群之情狀，批天地之窾奥"。

如果説，這種論述，還過於籠統，有中國古代文論印象式批評特徵的話，那麽，在《論小説與群治之關係》中，他的論述就是系統而條分縷析的了，體現出現代文論的特徵。

在開篇提出"欲新一國之民，不可不先新一國之小説……"的宣言以後，梁啓超自己問道："何以故？"然後又自己回答："小説有不可思議之力支配人道故。"那麽，到底是什麽"不可思議之力"呢？梁啓超就像在《清代學術概論》裏借用佛學的生、住、異、滅四個術語論述學術思潮的流轉一樣，在這裏，也借用佛學的熏、浸、刺、提四個術語來論述小説的藝術魅力。

從他的論述來看，熏、浸、刺都是指小説作用於讀者的藝術感染力，"自外而灌之使入"。不過，三者又各有不同的特點。

熏以空間言，近朱者赤，近墨者黑，"如入雲烟中而爲其所烘，如近墨朱處而爲其所染。……人之讀一小説也，不知不覺之間，而眼識爲之迷漾，而腦筋爲之摇揚，而神經爲之營注。今日變一二焉，明日變一二焉，刹那刹那，相斷相續。久之而此小説之境界，遂入其靈臺而據之，成爲一特別之原質之種子。有此種子故，他日又更有所觸所受者，旦旦而熏之。種子愈盛，而又以

之熏他人。故此種子遂可以遍世界……而小說則巍巍焉具此威德以操縱衆生者也。"

浸以時間言，潛移默化，"入而與之俱化者也。人之讀一小說也，往往既終卷後數日或數旬而終不能釋然。讀《紅樓》竟者，必有餘戀有餘悲；讀《水滸》竟者，必有餘快有餘怒。何也？浸之力使然也。……如酒焉，作十日飲，則作百日醉。"

熏與浸雖然有空間和時間的區別，但却有一點相同：都是逐漸發生作用。而刺則有所不同，是指讀者突然間受到刺激，發生類似於"頓悟"的作用。"刺也者，刺激之義也。熏浸之力利用漸，刺激之力利用頓。熏浸之力，在使感受者不覺；刺之力，在使感受者驟覺。刺也者，能入於一刹那頃，忽起異感而不能自制者也。我本藹然和也，乃讀林冲雪天三限，武松飛雲浦厄，何以忽然髮指？我本愉然樂也，乃讀晴雯出大觀園，黛玉死瀟湘館，何以忽然泪流？我本肅然莊也，乃讀實甫之琴心酬簡、東塘之眠香訪翠，何以忽然情動？若是者，皆所謂刺激也。"

熏、浸、刺雖然各有微妙之處，但都是指小說作品對讀者"自外而灌之"的藝術感染力。提則是指讀者受到小說的藝術感染之後，"自内而脱之使出"，提升自己的境界。"凡讀小說者，必常若自化其身焉，入於書中，而爲其書之主人翁。……讀《石頭記》者，必自擬賈寶玉；……讀'梁山泊'者，必自擬黑旋風若花和尚。……夫既化其身以入書中矣，則當其讀此書時，此身已非我有，截然去此界以入於彼界……文字移人，至此而極。"可見，"提"對於讀者能够起到提升境界、净化心靈的作用。正如梁啓超舉例所說："吾書中主人翁而華盛頓，則讀者將化身爲華盛頓；主人翁而拿破侖，則讀者將化身爲拿破侖；主人翁而釋

迦、孔子，則讀者將化身爲釋迦、孔子，有斷然也。度世之不二法門，豈有過此?”(《飲冰室合集·文集之十》第6—8頁)

因此，熏、浸、刺是過程，提纔是結果；熏、浸、刺是手段，提纔是目的。

通過對熏、浸、刺、提的分析，我們可以見出，梁啓超對於小説藝術魅力的論述，雖然仍有借用佛學術語的描述性和感悟性痕跡，但是，較之中國傳統文論的零散式和隨想式的批評話語，梁啓超這一段文論的細緻入微及其條理性和系統性却是顯而易見的。絶不像本書第三章已經提到的，有人所認爲的那樣，是“一篇邏輯混亂，論證匱乏的論文”。

關於這個問題，美國學者柯克·登頓曾經對王國維和梁啓超進行過比較。他説：“王國維寫於轉型的晚清時期的《文學小言》還明顯地表現出與傳統批評在形式上的連結。儘管他的思想受到康德、叔本華美學觀的影響，但他的文學批評方式仍然是與詩話傳統一致的。在寫作於同一時期的梁啓超關於小説的論文中，我們却可以看到更多的現代批評的特徵，雖然它的‘血統’我們或許可以溯源到‘賦’的論文形式。首先，梁啓超的論文采取的是半白話語言，這本身就是現代性的一個標志。此外，梁啓超采用的是闡述式的寫作，有一個中心論點，並且進行較爲系統的論證。雖然他采用了一些佛教術語，但他却盡力避免了傳統批評那些深奥而模棱兩可的詞彙。”(*Modern Chinese Literary Thought : Writings on Literature* 1893—1945. Stanford , California : Stanford University Press, 1996. P.17)

這種看法，與當今國内學術界流行的看法或許不同，但却是言之成理的，也與本書第三章在論述梁啓超文論中的科學方法時

的觀點相一致。他所指出的梁啓超小説理論的兩大現代性特徵（半白話語言和闡述式寫作），從梁啓超對於熏、浸、刺、提的小説藝術魅力分析論證中，都可以得到印證。

（四）引進西方文論術語，劃分“理想派”與“寫實派”小説

在《論小説與群治之關係》中，梁啓超不僅從小説本身所具有的“四種力”來論述其“不可思議”的藝術魅力，而且還從“心理學”的角度探討“人類之普通性，何以嗜他書不如其嗜小説?”他首先指出，一般人認爲“以其淺而易解故，以其樂而多趣故”雖然有一定道理，但却“未足以近其情”。然後提出自己“冥思窮鞫”的看法。主要基於兩方面的原因：

其一，“凡人之性，常非能以現境界而自滿足者也。而此蠢蠢軀殻，其所能觸能受之境界，又頑狹短局而至有限也。故常欲於其直接以觸以受之外，而間接有所觸有所受，所謂身外之身，世界外之世界也。”這種願望，人皆有之。而“小説者，常導人游於他境界，而變换其常觸常受之空氣者也。”

其二，“人之恒情，於其所懷抱之想象，所經閲之境界，往往有行之不知，習矣不察者；無論爲哀爲樂，爲怨爲怒，爲戀爲駭，爲憂爲慚，常若知其然而不知其所以然。欲摹寫其情狀，而心不能自喻，口不能自宣，筆不能自傳。”在這樣的情況下，“有人焉，和盤托出，徹底而發露之，則拍案叫絶曰：‘善哉善哉！如是如是！’所謂‘夫子言之，於我心有戚戚焉’，感人之深，莫此爲甚。”

他認爲：“此二者，實文章之真諦，筆舌之能事。”如果能够做到這兩點，“則無論爲何等之文，皆足以移人”。不過，在他看

來，“諸文之中能極其妙而神其技者，莫小説若。”正因爲如此，他纔得出“小説爲文學之最上乘也”的結論。

尤其值得注意的是，正是在這裏，梁啓超破天荒地引進了西方“理想派”與“寫實派”的文論術語，並用以區分小説流派。而這種區分，又正是依據他上文的兩點分析：“由前之説，則理想派小説尚焉；由後之説，則寫實派小説尚焉。小説種目雖多，未有能出此兩派範圍外者也。”也就是説，理想派小説“常導人游於他境界，而變换其常觸常受之空氣者也。”而寫實派小説則把人們習以爲常的“所經閱之境界”“和盤托出，徹底而發露之”，令人拍案叫絶，受到感動。（《飲冰室合集·文集之十》第6—7頁）

雖然梁啓超没有明説“理想派”與“寫實派”這兩個術語的出處，但却顯而易見，這正是西方文學批評中的兩個重要概念。身在日本的梁啓超，從日文翻譯的西方術語中把它們借用過來。耐人尋味的是，梁啓超把這兩個術語借用過來，又把它們與從佛學借來的“境界”融會在一起進行分析，别開生面而給人以深刻的啓示。

在當今學術界對王國維的熱門研究中，研究者紛紛標舉其《人間詞話》所提出的“境界説”和“理想與寫實”兩派的劃分。其實，《人間詞話》寫成於1908年，而《論小説與群治之關係》則發表於1902年。當然，王國維的論述另有豐富的内涵，不能簡單比附。在這裏，衹是有必要强調，在20世紀中國文學及文論中成爲核心範疇之一的“寫實派”（現實主義）和“理想派”（浪漫主義）區分，其最初的濫觴，正在於梁啓超的小説理論之中。而且，本書前面的章節也已經論及，在《歐游心影録》中，

梁啓超對19世紀歐洲文學的“浪漫忒派”（實即浪漫派、理想派）和“自然派”（實即寫實派）作了深入的分析；在《中國韻文裏頭所表現的情感》中，梁啓超又再次引入“浪漫派”和“寫實派”這兩個西方文論術語，用來對中國古代文學進行比較研究；並在《中國韻文裏頭所表現的情感》和《情聖杜甫》中，進一步把“寫實”發揮爲“半寫實”，用以概括杜甫詩歌的特徵。如此等等足以說明，梁啓超引進西方文論術語從事中國文學批評，其時間之早，理解之深，應用之廣，都是非常突出的，的確具有現代文論“開山”的地位。

三、文界革命：理論與實踐齊頭並進

“文界革命”口號的提出，與“詩界革命”一樣，也較早見於1899年的《夏威夷游記》。當梁啓超讀了日本政論家德富蘇峰的著作後，感嘆道：“其文雄放雋快，乃以歐西文思入日本文，實爲文界别開一生面者，余甚愛之。中國若有文界革命，當亦不可不起點於是也。”（《飲冰室合集·專集之二十二》第191頁）

顯然，“文界革命”口號的提出，並没有像“詩界革命”口號的提出那樣響亮，更不像“小説界革命”口號的提出那樣激烈。然而，有意思的是，梁啓超文界革命的實際操作，却並不落後於詩界革命和小説界革命。應該説，早在“戊戌變法”之前，梁啓超就已經在進行文界革命的理論探索和實踐嘗試了。尤爲重要的是，梁啓超詩界革命和小説界革命的主要成就在理論上，實踐創作並不成功，但是，在文界革命方面，梁啓超却堪稱理論與實踐齊頭並進，而且，實踐層面的成就甚至超過了理論層面，其基本標志，就是具有梁氏獨特風格的“新文體”的創立。下面，

我們從三個層次來探討梁啓超文界革命理論和實踐的現代性意義。

（一）廢“八股”，弃“古文”，破除舊文體桎梏

八股文作爲明清時代科舉考試的“時文”，從内容到形式都有嚴格規定，越到後來，越成爲讀書人思想與寫作的桎梏。因此，廢除八股，變革科舉成了康有爲、梁啓超等人維新變法的重要内容之一。康有爲、徐勤等人都寫過有關文章，痛斥以八股文取士的科舉制度的危害。梁啓超的特出之處在於，不僅與他們一樣，從政治制度和思想文化方面清算科舉制度的危害，而且，還進一步從文體的角度深入抨擊八股文的弊端。

早在 1897 年的《變法通議·論幼學》一文中，梁啓超就指出，古人原本是言文合一的，“言即文也，文即言也”，後來有了語言與文字的分家，纔有專門的文章出現。文章本來衹是記録語言的工具，“必言之能達而後文之能成”，因此，語言與文章的結合應該是很緊密的。然而，越到後來，言與文越來越分離。到了八股文時代，更是“限其格式，詭其題目，連上犯下以鈐之，擒釣渡挽以鑿之。意已盡而敷衍之，非三百字以上勿進也；意未盡而桎梏之，自七百字以外勿庸也。百家之書不必讀，懼其用僻書也；當世之務不必講，懼其觸時事也。以此道教人，此所以學文數年，而下筆不能成一字者比比然也。”（《飲冰室合集·文集之一》第 48 頁）文章早已失去了記録語言，表達思想的作用，而成爲語言的障礙與思想的桎梏了。

正是基於對八股文弊端的深刻認識，梁啓超不僅在《變法通議》裏專門寫了《論科舉》一篇，提出改革科舉制度的上、中、下三策，而且於 1898 年 5 月聯合百餘名舉人，在著名的《公車

上書請變通科舉折》中直接嚮皇帝建議廢止八股取士制度。光緒皇帝接受了梁啓超等人的建議，於6月兩次下詔，廢除八股，改試策論。就這樣，“六百年來相沿積習”終於壽終正寢，大快人心。“風聞中外，耳目一新。”（1898年6月27日《國聞報·改科宸斷》）八股文的廢除，對於文章寫作的實質意義在於，使寫作回到現實人生，而不再是讀經應試的工具。這必定帶來寫作内容和形式的解放，推動包括文學在内的文章寫作的現代性轉型。就此意義而言，廢除八股文實際上也是“文界革命”的一大進程。而在這一進程中，梁啓超的貢獻是舉足輕重的。

在抨擊八股文的同時，梁啓超對當時占據散文正統地位，對知識分子很有影響力，然而却艱澀難懂，講究義法，形式僵化，遠離現實的桐城派古文也持否定態度。在《清代學術概論》中，他坦然承認：“啓超夙不喜桐城派古文。”並在評論桐城派古文時明確指出：“然此派者，以文而論，因襲矯揉，無所取材；以學而論，則獎空疏，閼創獲，無益於社會。”（《飲冰室合集·專集之三十四》第62頁，第50頁）

這段評論，旗幟鮮明地表明了梁啓超對桐城派古文的態度。實質上，與他對八股文乃至對當時詩界的態度一樣，都是反對因襲模仿，内容空虛，缺乏創造力的陳規陋習，希望通過“革命”而打破桎梏，獲得解放。

其實，早在《自由書·烟士披里純（Inspiration）》一文裏，他就對那些動輒講究定規，要求作文必須遵守法度的“東烘學究”進行了抨擊。他說：“東烘學究之批評古文，以自家之胸臆，立一定之準繩，一若韓柳諸大家作文，皆有定規，若者爲雙關法，若者爲單提法，若者爲抑揚頓挫法，若者爲波瀾擒縱法。自

識者視之，安有不噴飯者耶！彼古人豈嘗執筆學爲如此之文哉？其氣充乎其中而溢乎其貌，動乎其言而見乎其文，而不自知也。曰惟“烟士披里純”之故。”(《飲冰室合集·專集之二》第72頁)“烟士披里純”是英文“Inspiration”的音譯，即“靈感”。從這裹，我們再一次見到梁啓超引進西方文論術語來從事中國文學批評的嘗試。其時間之早，的確具有現代文論“開山”的意義。從梁啓超的具體運用來看，以西方的靈感論來抨擊僵死的古文定規定法，既新穎别致又針對性强，對於那些抱着僵化教條不放的“東烘學究”，其打擊是十分沉重的。

（二）輸入歐西文思，奠定“新文體”理論基礎

在廢“八股”，弃“古文”，破除舊文體桎梏的同時，梁啓超也提出了寫作新文體的理論主張。從他提出“文界革命”的口號來看，主張“以歐西文思入文”，顯然與“詩界革命”要求以“歐洲之精神思想”的“新意境”入詩是完全一致的，都是希望輸入西方剛健清新的思想内容，來改造日趨空虚陳舊的中國傳統文學。

儘管文界革命包括文章内容和形式兩個方面，但兩相比較，他仍然像詩界革命和小説界革命一樣，一以貫之地突出内容的決定作用。

在《新民叢報》第一號上評介《原富》一書時，梁啓超曾明確宣稱：“著譯之業，將以播文明思想於國民也，非爲藏山不朽之名譽也。”其實，早在1897年的《湖南時務學堂學約》中，梁啓超就提出了“覺世之文”與“傳世之文”的區分：“學者以覺天下爲己任，則文未能捨弃也。傳世之文，或務淵懿古茂，或務沉博絶麗，或務瑰奇奥詭，無之不可。覺世之文，則辭達而已

矣！當以條理細備，詞筆銳達爲上，不必求工也。温公曰：'一自命爲文人，無足觀矣。'苟學無心得，欲以文傳，亦足羞也。"（《飲冰室合集·文集之二》第 27 頁）這裏的區分是很清楚的："傳世之文"以深奥繁縟的寫作技巧爲追求，作者的寫作目的在於"藏山不朽之名譽"；而"覺世之文"則是"以覺天下爲己任"，所以，儘管"文未能捨弃"，但却以"覺天下"的内容爲追求，表現形式衹是"辭達而已矣"，做到"條理細備，詞筆銳達"就是好文章，"不必求工也"。而他引用司馬光（温公）"一自命爲文人，無足觀矣"的名言，則把傾嚮性表露得十分明顯：要做覺世之文，不要做傳世之文。在 1902 年的《飲冰室文集·自序》中，他説得更爲清楚："吾輩之爲文，豈其欲藏之名山，俟諸百世之後也？應於時勢，發其胸中所欲言。"

當然，也並不能够因此而得出梁啓超對於新文體的藝術形式完全不重視的結論。或許，孤立地看，或者相對於梁啓超對文章内容的高度重視而言，在一定程度上説，他有忽視藝術形式的傾嚮。但是，聯繫到梁啓超發表文論的時代背景，聯繫到他對八股文和桐城派古文的抨擊來看，就不能這樣説了。因爲，他强調文章"辭達而已矣"，要求"條理細備，詞筆銳達爲上，不必求工也"，從另一個角度來看，正是針對八股文和桐城派古文片面追求寫作技巧，玩弄文字游戲的弊端，而提出的切合文章内容表達的新文體藝術形式追求。誠如宋代詩人梅堯臣的名言："作詩無古今，惟造平淡難。"（《讀邵不疑學士詩卷》，《中國歷代文論選》第 2 册，上海古籍出版社 1979 年版第 242 頁）在一定程度上説，"辭達而已矣"的"條理細備，詞筆銳達"，正是這種難造的"平淡"，其藝術效果，反而遠遠勝過那些深奥繁縟，刻意追求"淵

懿古茂”、“沉博絶麗”、“瑰奇奥詭”的文章。從實際情況來看，梁啓超新文體創作實踐的成就，正是這一問題的最好説明。

正是從輸入“歐西文思”和“辭達而已矣”的文論思想出發，梁啓超再三强調言文合一，倡導俗語文學，爲中國現代文學最終走上白話的道路作出了重要貢獻。

如前所述，早在《變法通議·論幼學》中抨擊八股文時，梁啓超就已經談到了古人文字與語言合，今人文字與語言離的問題。不僅如此，在同一篇文章中，他還指出：“今人出話，皆用今語，而下筆必效古言，故婦孺農甿，靡不以讀書爲難事。”在分析了讀《水滸傳》、《三國演義》、《紅樓夢》等小説的讀者遠遠多於讀“六經”的人，宋人語録滿紙“恁地”、“這個”等俗語反而受歡迎，以及日本文字改革獲得成功的經驗後，他説道：“但使專用今之俗語，有音有字者以著一書，則解者必多，而讀者當亦愈夥。”並由此而得出結論説：“今宜專用俚語，廣著群書，上之可以借闡聖教，下之可以雜述史事，近之可以激發國耻，遠之可以旁及彝情，乃至宦途醜態、試場惡趣、鴉片頑疾、纏足虐刑，皆可以窮極異形，振厲末俗。其爲補益，豈有量耶！”（《飲冰室合集·文集之一》第54頁）在後來的《沈氏音書序》、《新民説·論進步》等文章中，梁啓超又反覆論述了相同的思想。

主張言文合一，倡導俗語文學，推動中國文學最終走上白話的道路，是中國文學與文論現代性轉型的重大標志。儘管在這一重大問題上，梁啓超不如黄遵憲“我手寫吾口，古豈能拘牽”提倡之早，也不如裘廷梁《論白話爲維新之本》强調之力，但是，他把言文合一、俗語文學明確納入“文界革命”之中，並在理論上反覆闡述，在寫作實踐上身體力行，却具有他人所不及的獨特

貢獻。在《新民叢報》第七號上，梁啓超以當時影響巨大的嚴復譯文爲例，指出其言文分離的弊病："文章太務淵雅，刻意摹仿先秦文體，非多讀古書之人，一繙殆難索解。"從而得出結論説："夫文界之宜革命久矣！"（《新民叢報》第7號，1902年）梁啓超自己在翻譯了《十五小豪傑》一書後，也深深體會到俗語與文言的齟齬，於是感嘆説："語言、文字分離，爲中國文學最不便之一端，而文界革命非易言也！"（《十五小豪傑·第四回批語》，《飲冰室合集·專集之九十四》第20頁）一方面把言文分離明確納入文界革命的内容，另一方面也看到了文界革命任務的艱巨。

當然，儘管任務艱巨，却不能動摇他進行文界革命的信心。因爲他有基於進化史觀的堅定信念："文學之進化有一大關鍵，即由古語之文學，變爲俗語之文學是也。各國文學史之開展，靡不循此軌道。"（《小説叢話》，《新小説》第7號，1903年）正是因爲有這種堅定信念，使他不僅在理論上倡導，而且在實踐上身體力行，創造出獨具特色，風靡一時的新文體來，顯示出文界革命的實績。

（三）創造"新文體"，開白話文學之先河

具有梁氏獨特印記的"新文體"又被稱爲"新民體"，那是因爲在《新民叢報》期間，其文章的影響力達到鼎盛狀態。從梁啓超自己的回顧來看，也是以《新民叢報》時期爲主要標志的。在《清代學術概論》中，梁啓超談到流亡日本以後，"自是啓超復專以宣傳爲業，爲《新民叢報》、《新小説》等諸雜志，暢其旨義，國人競喜讀之；清廷雖嚴禁，不能遏；每一册出，内地翻刻本輒十數。二十年來學子之思想，頗蒙其影響。"這是指内容方面，實際上正是所謂輸入"歐西文思"的體現，其新思想、新精

神受到讀者熱烈歡迎。而在文體方面，則："至是自解放，務爲平易暢達，時雜以俚語韻語及外國語法，縱筆所至不檢束，學者競效之，號新文體。老輩則痛恨，詆爲野狐。然其文條理明晰，筆鋒常帶情感，對於讀者，別有一種魔力焉。"（《飲冰室合集·專集之三十四》第 62 頁）由此可見，其新文體實踐與他所倡導的理論是完全一致的：在內容方面輸入"歐西文思"；在形式方面"條理細備，詞筆鋭達"，"辭達而已矣"，並采用俗語乃至外國語法。

儘管新文體是在《新民叢報》時期達到鼎盛，但却並非空谷來風，一蹴而就。事實上，早在《時務報》時期，梁啓超獨具特色的報刊文體就已經風靡一時，有"時務體"之稱。正是從"時務體"到"新民體"，梁啓超的大量創作實踐與他的理論倡導齊頭並進，確立了其"文界革命"旗手的地位。

其實，具體分析起來，梁啓超的新文體既非白話，也非純用俗語，而是一種半文半白、半雅半俗的過渡形態。但是，由於它不僅在內容上輸入"歐西文思"，而且在形式上自由靈活，不拘一格，加之"條理明晰，筆鋒常帶情感"，因此，與深奥繁縟、內容空虚、形式僵化的古文與八股"時文"相比，的確具有革命意義，給文壇注入了勃勃生機。

既然如此，梁啓超的新文體能够産生巨大而深遠的影響，也就不難理解了。黄遵憲曾高度贊揚梁啓超的文筆："驚心動魄，一字千金。人人筆下所無，却爲人人意中所有，雖鐵石人亦應感動。從古至今文字之力之大，無過於此者矣。"（1902 年 4 月《致飲冰主人書》，《梁啓超年譜長編》第 274 頁）就連當時對梁啓超的文界革命不以爲然，堅持古文寫作規範的嚴復，也不得不

承認梁啓超的新文體："筆端又有魔力，足以動人。主暗殺，則人因之而倜然暗殺；主破壞，則又群然争爲破壞矣。"（《嚴幾道與熊純如書札節鈔》，《學衡》1922 年第 8 期）

如果説，黄遵憲和嚴復主要是從梁啓超文章的感染力和影響力着眼，那麽，鄭振鐸與胡適則從文體特徵的角度進一步對梁啓超的新文體進行了分析。鄭振鐸説："像那樣不守家法，非桐城，亦非六朝，信筆取之而又舒卷自如，雄辯驚人的嶄新的文筆，在當時的文壇上，耳目實爲一新。"（《梁任公先生》，1929 年 2 月《小説月報》第 20 卷 20 號）胡適的分析更爲細緻："梁啓超最能運用各種字句語調來做應用的文章。他不避排偶，不避長比，不避佛書的名詞，不避詩詞的典故，不避日本輸入的新名詞。因此，他的文章最不合'古文義法'，但他的應用的魔力也最大。"（《五十年來中國之文學》，《胡適學術文集·新文學運動》，中華書局 1993 年版第 116 頁）本書第一章已經提到，梁啓超逝世後，胡適撰寫的挽聯中有"文字收功神州革命"的評價；楊杏佛撰寫的挽聯中有"文開白話先河，自有勋勞垂學史"的贊譽。從中國文言文嚮現代白話文轉型的過程來看，梁啓超的文界革命理論和他創造的新文體，的確起到了開先河的作用，這是毋庸置疑的。

綜上所述，梁啓超詩界革命、小説界革命與文界革命的理論和實踐，在中國文學與文論由古典傳統嚮現代形態轉换的歷史進程中，影響巨大而深遠。現在需要進一步追問的是：梁啓超以"三界革命"爲核心的文論，總體上説，重視文學的社會功能，要求文學爲思想啓蒙乃至政治變革服務。這種具有明顯功利主義特徵乃至"工具論"色彩的文論，是否具有現代性意義呢？

無庸諱言，就當今學術界的觀點來看，人們多半會認爲，以

王國維爲代表的，主張文學藝術獨立性、自主性，强調文學藝術自身審美價值的文藝思想，更具有文學理論的現代性。而梁啓超這種功利主義乃至“工具論”文學觀，帶有更多傳統文學觀念“文以載道”的印記。不過，當我們回溯一百年前，把問題放到19世紀末、20世紀初中國社會歷史的處境中來研究時，似乎就不這麽簡單了。誠如本書緒論所引柯克·登頓的分析，梁啓超正是“受到西方歷史現代性中種種價值觀念的吸引”，纔把文學“用於宣傳歷史現代性，幫助民族建設與革命的進程”。换言之，把“文學現代性”“納入了更加宏偉、更爲中心的歷史現代性目標。”也就是説，梁啓超重視並弘揚文學的社會功能，要求文學爲思想啓蒙乃至政治變革服務的文學理論，雖然没有體現出審美現代性或文學現代性，但却具有對當時的中國來説，更加宏偉、更爲中心的歷史現代性或啓蒙現代性意義。

事實上，對於啓蒙現代性或歷史現代性優先的追求，遠遠不止於梁啓超的時代，而是貫穿整個20世紀中國社會歷史的進程，貫穿整個20世紀中國文學理論的始終。因此，對於梁啓超文論啓蒙現代性意義的理解，也有助於理解整個20世紀中國文學與文論的現代性問題。作爲當今中國學術界的熱門話題之一，人們正在討論着20世紀中國文學與文論是否具有現代性。根據本書的探討，可以認爲：就總體情况而言，20世紀中國文學與文論，的確缺乏文學現代性或審美現代性，但却具有十分明顯的啓蒙現代性或歷史現代性特徵。而這種啓蒙現代性或歷史現代性特徵，其肇端，正在於梁啓超以“三界革命”爲核心的文論之中。

第七章　啓蒙現代性與文學現代性的衝突與調整

儘管如前面一章所述，梁啓超的文論，尤其是前期以“三界革命”爲核心的文論，具有明顯的啓蒙現代性特徵，但却並不意味着在梁啓超的文論裏，就没有文學現代性或審美現代性的因素。正如本書緒論所說，由於中西古今種種因素的影響與制約，不僅不同的個體有不同的選擇，即便在同一個體身上，也往往會産生兩種現代性的對立衝突。這種對立衝突，一方面體現爲對啓蒙精神和信條的弘揚或否定；另一方面體現爲審美與藝術的自主性、自律性與社會功利性的矛盾。當然，對立衝突的激烈程度和表現特徵，在不同個體身上，又是有所不同的。

就梁啓超的文論而言，前期以啓蒙現代性爲總體特徵，衝突雖然並不明顯，但也存在着文學的社會功利性與藝術自律性之間的矛盾。到了後期，尤其是經過 1918 年底至 1920 年初一年多的歐游，目睹了“西洋文明已經破産”的現狀以後，兩種現代性的衝突在梁啓超的思想與文論裏便表現得較爲激烈和明顯了：一方面，文學的社會功利性與藝術自律性之間的矛盾更加突出；另一方面，又産生了對西方啓蒙精神和信條的質疑與否定。下面，本章就按前後兩期，分别探討梁啓超文論中兩種現代性的衝突與調整。

第一節　前期文論：社會功利性與藝術自律性的衝突與調整

其實，在前面一章對梁啓超"三界革命"理論進行探討時，我們已經可以發現，有關文學社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突，早在梁啓超倡導"三界革命"的時候，就已經深有感受了。現在，我們仍然以"三界革命"爲序，具體加以分析。

一、詩界革命中的衝突與調整

前面一章已經論及，梁啓超詩界革命的基本手段，是要以"歐洲之精神思想"的"新意境、新語句"融入"古人之風格"，也就是中國傳統詩歌形式之中。可是，經過對同時代詩人黃遵憲、夏曾佑、譚嗣同等人乃至他自己所進行的創作實踐總結，梁啓超發現，要做到這一點非常困難。主要是歐洲的新意境，尤其是新語句難以與中國傳統的詩歌形式融爲一體，很容易造成"以金星動物入地球之觀"的現象，不倫不類，"可笑實甚"。(《飲冰室合集·專集之二十二》第190頁）所以，在1902年至1907年所寫的《飲冰室詩話》裏，雖然他通過評論黃遵憲、康有爲、譚嗣同、夏曾佑、蔣智由、丘逢甲等人的詩歌，進一步鼓吹詩界革命，產生了巨大影響。但在歐洲的新意境、新語句與中國傳統詩歌形式相融合的問題上，他却不得不退而求其次，衹是强調"以舊風格含新意境"的兩要素了，爲傳統的舊風格保留了一席之地。(《飲冰室合集·文集之四十五上》第41頁)

這裏值得我們深思的是，爲什麼在詩界革命中，梁啓超要爲

舊風格保留一席之地呢?

這一現象，在過去曾被研究者們普遍認爲是"舊瓶裝新酒"，暴露了梁啓超詩界革命思想的不徹底性。然而，這樣簡單的回答和定性是不能够令人滿意的。其實，這之中所隱含的，正是文學的社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突。因爲，梁啓超要求歐洲之新意境、新語句入詩的根本目的，是要輸入"歐洲之精神思想"，爲思想啓蒙和政治變革服務，弘揚的是文學的社會功利性。可是，詩歌作爲語言藝術，却具有自身的藝術規律和特性。其基本表現之一，便是它較之散文、小説等文體具有更爲突出的民族形式與民族風格。因此，正如梁啓超所感到的那樣，當外來的新語句與具有民族特色的語言、韻律等傳統風格相遇時，便會出現"以金星動物入地球之觀"的不倫不類現象。

值得注意的是，在如此衝突的情況下，梁啓超采取的是保留傳統舊風格，捨弃歐洲新語句的調整策略，而不是像後來的"五四"文學革命那樣，義無反顧地選擇新語句，徹底抛弃傳統形式，不惜歐化乃至直接以英語單詞入詩。其實，梁啓超之所以作出如此具有"保守"傾嚮的調整，而與他當時激進的"革命"姿態似乎很不一致，一方面因爲他捨弃"新語句"，是爲了保留"新意境"，其丢卒保車的策略其實與"革命"的目的仍然是一致的；另一方面，之所以始終爲傳統舊風格留下一席之地，又是與他對中國傳統詩歌形式"情有獨鍾"分不開的。事實上，越到後期，梁啓超越發表現出對傳統詩歌的濃厚興趣。以致有人寫詩諷刺他説："新詞新意乍離披，梁夏親提革命師。曾幾何時看倒退，紛紛望古樹降旗。"（參見黄霖《中國文學批評通史·近代卷》，上海古籍出版社 1996 年版第 369 頁）1920 年以後，梁啓超更是運

用西方文學理論深入研究中國傳統詩歌，寫出了《中國韻文裏頭所表現的情感》、《情聖杜甫》、《屈原研究》、《陶淵明》、《中國之美文及其歷史》等一系列論著，從審美與藝術特性的角度深入研究中國傳統詩歌，强調詩歌“優美的感情”和“美妙的技巧”。

從這些情況來看，認定梁啓超的詩界革命思想具有不徹底性，也是有道理的。衹不過，時至今日，當我們對20世紀中國文學，尤其是對幾十年來的“新詩”創作進行反思的時候，梁啓超“以舊風格含新意境”的觀點，既强調詩歌題材和內容的更新，又注重詩歌民族傳統的繼承，對我們却並非没有深刻的啓示意義。

二、文界革命中的衝突與調整

在文界革命中，梁啓超同樣感到社會功利性與藝術自律性之間的矛盾與衝突。如前章所述，在提出“傳世之文”與“覺世之文”時，梁啓超雖然旗幟鮮明地選擇了“辭達而已矣”，“不必求工”的“覺世之文”，給人以忽視文章藝術技巧的印象。但是，正如本書在分析這一問題時所說，聯繫到梁啓超發表文論的時代背景，聯繫到他對八股文和桐城派古文的抨擊來看，他之所以提出“辭達而已矣”，甚至說“不必求工”，正是針對八股文和桐城派古文片面追求寫作技巧，玩弄文字游戲的弊端，而提出的切合文章內容表達的新文體藝術形式追求。所以，也不能簡單地得出結論，認定梁啓超對於新文體的藝術形式完全不予重視。

其實，從更深層次的心理分析來看，之所以提出“傳世之文”與“覺世之文”兩相對照，要求進行二者必居其一的選擇，本身就表明他深切感受到了“覺世”的內容與“傳世”的形式追

求之間存在着兩難選擇，感受到了其中的矛盾衝突。這一點，並非本書的主觀臆測，而是有梁啓超的自白爲依據的。

1897年，嚴復曾在致梁啓超的信中對他發表在《時務報》上的一些文章提出批評，認爲他寫作過於草率。梁啓超在《與嚴幼陵先生書》中承認了自己的缺點，不過，也進行了解釋。在他看來，自己之所以寫作草率，有主客觀兩方面的原因。客觀方面的原因在於："每爲一文，則必匆迫草率，稿尚未脱，已付鈔胥。非直無悉心審定之時，並且無再三經目之事。非不自知其不可，而潦草塞責，亦幾不免。"也就是説，由於客觀形勢的需要，出版時間的緊迫，儘管自己也知道草率，但却仍然難免。而主觀方面的原因則在於：在他看來，"凡任天下事者，宜自求爲陳勝、吴廣，無自求爲漢高，則百事可辦。"這與他二十多年後在《清代學術概論》中的自我評價是一致的，即"梁啓超可謂新思想界之陳涉"，意在破壞而開闢新局面，不在建設而完善細密，因此，難免粗率淺薄。由於有這樣的指導思想，所以，寫文章的目的，"亦不過爲椎輪，爲土階，爲天下驅除難，以俟繼起者之發揚光大……故每妄發而不自擇也。"也就是説，立意在於啓蒙，不避草率。落實到具體寫作的時候，也就"不復自束，徒縱其筆端之所至，以求振動已凍之腦官"。（《飲冰室合集·文集之一》第107—108頁）衹求達到思想啓蒙的目的，不求文章藝術形式的完美。

從上可見，梁啓超是充分認識到了"覺世"的内容與"傳世"的形式追求之間，亦即文章的社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突的，衹不過，魚與熊掌不可得兼，也就衹有捨魚而取熊掌，捨藝術自律而取社會功利了。其實，如前所引，無論是他

在《新民叢報》上宣稱“著譯之業，將以播文明思想於國民也，非爲藏山不朽之名譽也”，還是在《飲冰室文集·自序》中坦言“吾輩之爲文，豈其欲藏之名山，俟諸百世之後也？應於時勢，發其胸中所欲言”，所表明的，都是對這種二者必居其一的兩難選擇的態度。而他在文界革命中對言文合一的强調，對俗語文學的倡導，以及他“條理明晰，筆鋒常帶情感，對於讀者，別有一種魔力”的新文體所取得的巨大成功，又在一定程度上彌補了這種兩難選擇所帶來的忽視文章藝術追求的遺憾，從而顯示出他對文章社會功利性與藝術自律性之間矛盾衝突進行調整的努力。儘管就總體情況而言，無論在理論上還是創作實踐中，都仍然存在着這方面的問題，亦即相形之下，重内容而輕形式，重社會功利性而輕藝術自律性，調整得並不十分成功。

三、小説界革命中的衝突與調整

不僅在詩界革命和文界革命中見出社會功利性與藝術自律性的矛盾衝突與調整，就是在最爲激進，最爲旗幟鮮明的小説界革命中，梁啓超也並没有像有的研究者所認爲的那樣，祇是爲了把小説作爲政治和思想啓蒙的工具，而不在意小説的藝術特徵。恰恰相反，如本書前章所説，梁啓超之所以要發動小説界革命，正是基於他對小説獨特的藝術特徵的深刻認識。他强調小説的文學性質及其在文學中最上乘的地位，使之從邊緣走嚮中心；系統論述小説的藝術魅力；以及引進西方文論術語，爲小説進行流派劃分等等，都體現出了這種深刻的認識。而他一方面不容辯駁地要求小説爲“改良群治”和“新民”的政治目的服務，把小説的社會功利性强調到了極端的程度；另一方面又對小説的藝術特性有

十分深入、精闢的認識。對於這兩方面的矛盾衝突，亦即小説的社會功利性與藝術自律性的矛盾衝突，他不可能没有深切體會。

我們看到，就在介紹小説界革命陣地《新小説》第一號的文章中，他就深有感觸地説道："此編結構之難，有視尋常説部數倍者。"爲什麼呢？這是因爲，新小説的創作，有"非親歷其中甘苦者，殆難共喻"的"五難"。從他所列舉的五點困難來看，第四點和第五點是由於期刊發表小説的特點而導致的，而前面三大困難，實際上都與小説社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突相關。

具體而言，其第一難在於：一方面，"今日提倡小説之目的，務以振國民精神，開國民智識，非前此誨盜誨淫諸作可比。必須具一副熱腸、一副净眼，然後其言有裨於用"；但另一方面，"名爲小説，實則當以藏山之文、經世之筆行之。其難一也。"也就是説，"以振國民精神，開國民智識"爲目的的新小説立意在於"其言有裨於用"，發揚小説有益於世道人心的社會作用，但是，既然名爲小説，就應該遵循小説創作的規律，用"藏山之文、經世之筆"來寫作，追求長久的藝術價值。可見，其第一難，是典型的社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突。

其第二難在於：一方面，新小説的目的在於思想宣傳，思想宣傳往往借助於著書演説，運用精理名言；但另一方面，"小説之作，以感人爲主，若用著書演説窠臼，則雖有精理名言，使人厭厭欲睡，曾何足貴？"所以，"新小説之意境，與舊小説之體裁，往往不能相容。其難二也。"從梁啓超的詩界革命理論我們已經知道，他所説的"意境"，指的是作品的思想内容。因此，他在這裏感受到的矛盾衝突，實際上與在詩界革命中所感受到的

“新意境”、“新語句”與“舊風格”之間的矛盾衝突是完全一致的，都是思想内容方面的社會功利性與表現形式方面的藝術自律性之間的矛盾衝突。

其第三難在於：一方面，“一部小説數十回，其全體結構，首尾相應，煞費苦心。故前此作者，往往幾經易稿，始得一稱意之作。”藝術創作貴在苦心經營，如切如磋，如琢如磨；但另一方面，“今依報章體例，月出一回，無從顛倒損益，艱於出色。其難三也。”（以上引文均見於《〈新小説〉第一號》，《新民叢報》第20號，1902年）這裏論述的，表面上是小説創作與報章體例之間的矛盾，實質上却仍然是“傳世之文”與“覺世之文”的矛盾。正因爲是“覺世之文”，所以，需要“應於時勢”，“月出一回”，没有足够的時間供作者“十年磨一劍”，苦心經營“藏之名山，俟諸百世之後”而不朽的“傳世之文”。説到底，還是急功近利的社會功利性與追求永恒不朽的藝術自律性之間的矛盾衝突。

值得注意的是，儘管深深體會到這種矛盾衝突，但是，在小説界革命中，梁啓超並没有像在詩界革命中那樣，以犧牲“新語句”爲代價來促成“以舊風格含新意境”的“詩界革命之實”，對社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突進行適當調整，而是作出了社會功利性方面的絶對選擇。本書在比較梁啓超文論與歐洲啓蒙主義文論時已經提到，在他所創作的小説《新中國未來記》的緒言裏，梁啓超曾坦然承認：“此編今初成兩三回，一覆讀之，似説部非説部，似裨（稗）史非裨（稗）史，似論著非論著，不知成何種文體，自顧良自失笑。雖然，既欲發表政見，商榷國計，則其體自不能不與尋常説部稍殊。”而且，他也知道：

"编中往往多載法律、章程、演説、論文等，連篇累牘，毫無趣味，知無以饜讀者之望矣。"但他的解决辦法，則是"願以報中他種之有滋味者償之。"（《新中國未來記·緒言》，《飲冰室合集·專集之八十九》第 2 頁）寧可用報紙中其他"有滋味"的作品補償讀者，也不願改進政治小說的表現形式，實質上是在小說的社會功利性與藝術自律性衝突之中，捨弃了藝術自律性方面的追求。

問題在於，對於社會功利性與藝術自律性的矛盾衝突，梁啓超在小説界革命中，爲什麼不像在詩界革命中那樣進行調整，做出適當讓步呢？

我認爲，首先，是基於詩歌與小説文體特徵的區别。比較而言，小説畢竟較詩歌更容易直接表達思想。也就是説，小説可以借作品中人物或作者自己直接表達各種思想觀點，甚至記載"法律、章程、演説、論文等"，雖然"毫無趣味，知無以饜讀者之望"，但衹要有故事情節等，畢竟還是小説。而詩歌則是更爲純粹的"語言"的藝術，語言形式方面的要求更爲嚴格，如果喪失了語言方面的特殊要求，根本就不成其爲詩歌了。正因爲有這樣的文體特徵的區别，所以，梁啓超可以在小説界革命中堅持思想觀點的表達而不動摇，在詩界革命中，則不得不進行適當調整，並對藝術形式方面作出一定程度的讓步（當然，就主觀感情方面而言，也如本章前節的分析，是與梁啓超對於中國傳統詩歌"情有獨鍾"分不開的）。

其次，梁啓超之所以堅持政治小説的表達方式不動摇，原因也在於"彼美、英、德、法、奥、意、日本各國政界之日進，則政治小説，爲功最高焉。"（《譯印政治小説序》，《飲冰室合集·文

集之三》第 34 頁）有成功的範例作爲榜樣，所以，態度更爲堅決，更爲激進，也就更加突出了小説的社會功利性，而不惜犧牲其藝術自律性。

以上是梁啓超前期文論，亦即以“三界革命”爲核心的文論中社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突與調整。有意味的是，梁啓超所遇到的這些矛盾衝突，所没有完成的調整任務，竟然一直延續下去，成爲困擾整個 20 世紀中國文學與文論的世紀性難題。之所以會出現這種情況，歸根結蒂，是由於啓動於 19 世紀末 20 世紀初的中國現代性工程，直到 20 世紀末，也並没有得以完成。因此，啓蒙現代性或歷史現代性與審美現代性或文學現代性的矛盾衝突，就不可能消除。或者，更爲準確地説，是啓蒙現代性或歷史現代性對審美現代性或文學現代性的優先地位，就不可能從根本上産生動摇。

第二節　後期文論：對啓蒙現代性的反思與質疑

雖然就總體情況而言，從 19 世紀末 20 世紀初，直到 20 世紀末，啓蒙現代性或歷史現代性在中國都占有絶對優先的地位，但是，在個體身上，却並非總是如此，而是體現爲更爲複雜的情況。以梁啓超而論，如果説，其前期以“三界革命”爲核心的文論主要體現爲社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突，而且，在調整態度上，社會功利性對於藝術自律性具有絶對的優先地位，那麽，到了後期，尤其是經過 1918 年底至 1920 年初一年多的歐游，目睹了“西洋文明已經破産”的現狀以後，兩種現代性的衝突在梁啓超的思想與文論裏便發生了性質的轉變。隨着在思

想觀念上對西方啓蒙精神和信條的反思、質疑乃至否定情緒，不僅在文學上對近代歐洲文學，尤其是以自然派（寫實派）爲代表的19世紀文學主流進行否定，而且還反覆宣揚無功利主義與審美主義的人生觀和藝術觀，在社會功利性與藝術自律性的矛盾衝突中，也作出了重新選擇，藝術自律性占據了十分重要，乃至優先的地位了。一言以蔽之，在啓蒙現代性與文學現代性的衝突中，文學現代性在後期梁啓超的思想與文論中都占據了主導地位。下面，我們仍然分爲三個層次加以探討。

一、對歐洲近代文學的反思與對自然派文學的批判

本書已經多次提到，在第一次世界大戰後歐游歸國的梁啓超，不僅在《歐游心影録》裏嚮國人點醒了“科學萬能之夢”，而且還對自己早年堅信並不遺餘力鼓吹的達爾文“生存競爭，優勝劣敗”的進化論思想、邊沁與穆勒的功利主義、幸福主義，乃至西方的平等自由、民主政治、工業化、都市化、市場化等等，均産生了不同程度的反思、質疑與否定。對於思想文化領域，他更是借一位美國著名記者的口説出：“西洋文明已經破産了。”而西方人正等着中國人“把中國文明輸進來救拔我們！”（《飲冰室合集·專集之二十三》第15頁）

有關梁啓超前後思想的變化，本書已經在前面各章分别進行了分析。這裏衹是結合啓蒙現代性與文學現代性衝突與調整的問題再次强調，經過歐游，目睹了“西洋文明已經破産”狀況的梁啓超，已經不再像早年那樣，“受到西方歷史現代性中種種價值觀念的吸引”，思想與文論都洋溢着啓蒙現代性的精神，而是恰恰相反，與西方審美現代性或文學現代性否定啓蒙精神與信條的

觀點有相通之處了。換言之，後期的梁啓超，思想深處乃至文論都産生了更爲激烈的兩種現代性衝突。

這種激烈衝突，具體表現在文論中，首先在於他對近代歐洲文學尤其是 19 世紀文學的態度。在《歐游心影録》中，梁啓超專列了《文學的反射》一節，因爲在他看來，“要曉得時代思潮，最好是看它的文學。”而關於近代歐洲文學，他有一個總體概括與比較：“歐洲文學，講到波瀾壯闊，在前則有文藝復興時期，在後則推 19 世紀。兩者同是思想解放的産物，但氣象却有點根本不同之處：前者偏於樂觀，後者偏於悲觀；前者多春氣，後者多秋氣；前者當文明萌茁之時，覺得前途希望汪洋無際，後者當文明爛熟之後，覺得樣樣都試過了，都看透了，却是無一而可。”（本篇引文均見於《飲冰室合集·專集之二十三》第 13—14 頁）這段概括與比較，表面上看衹是談論文學問題，而且，似乎也並没有表現出明確的肯定與否定態度。但是，聯繫到他所説的“要曉得時代思潮，最好是看它的文學”的前提，再聯繫到前後文所展開的論述來看，問題就不是如此簡單了。

實質上，這段概括與比較，表達了梁啓超對於從文藝復興到 19 世紀的近代歐洲時代思潮，乃至整個近代西方文明的態度：從文藝復興時期充滿春天氣息的樂觀開始，到 19 世紀老氣橫秋、暮氣沉沉的悲觀終結；從文藝復興時期對文明的前途充滿無邊的希望開始，到 19 世紀文明爛熟以後“無一而可”，竹籃打水一場空終結。其肯定與否的態度，豈不是昭然若揭了嗎？再聯繫到前期梁啓超，尤其是 1902 年前後的梁啓超對以啓蒙主義爲核心的近代西方文明的謳歌來作比較，其前後判若兩人，更是令人深思。其實，其間所隱含的，正是以啓蒙精神爲代表的啓蒙現代性

與對近代歐洲文明，尤其是啓蒙精神所標榜的理想與信條持否定態度的審美現代性或文學現代性之間的矛盾衝突。在這樣的矛盾衝突中，梁啓超的立場，顯然已經發生了位移：從前期對啓蒙精神與信條的鼓吹與謳歌，轉而進行反思與質疑了。

進一步考察梁啓超對於 19 世紀歐洲文學的態度，更能確證他的思想認識。對於 19 世紀歐洲文學，他也有一個簡明扼要的概括："百年來的思潮和文學印證出來，19 世紀的文學，大約前半期可稱爲浪漫忒派（即感想派）全盛時代，後半期可稱爲自然派（即寫實派）全盛時代。" 應該説，這樣的概括，基本上與一般文學史的認識相同，祇不過，他所稱的浪漫忒派，也就是一般所稱的浪漫主義，而他所稱的自然派（寫實派），則既包括一般所稱的現實主義，也包括自然主義。值得我們注意的是他對浪漫忒派與自然派的認識與評價。比較而言，他對浪漫忒派的評價要高於自然派。雖然浪漫忒派的的理想"結果全落空想，和現在的實生活渺不相涉"，因此被自然派所取代，但是，"浪漫忒派承古典派極敝之後，崛然而起。斥模仿，貴創造，破形式，縱感情，恰與當時唯心派的哲學和政治上生計上的自由主義同一趨嚮。萬事皆尚新奇，總要憑主觀的想象力描出些新境界新人物，要令讀者跳出現實界的圈子外，生一種精神交替的作用。" 由此可見，無論是思想上還是藝術上，浪漫忒派都還是有不少可取之處的。可是，自然派就不一樣了。

在梁啓超看來，自然派之所以能够勃興，在 19 世紀中葉後占據文學霸權地位，是基於四個方面的原因：第一，在浪漫忒派破除舊套、發展個性兩種精神的基礎上進一步追求通俗求真；第二，物質文明劇變驟進的結果，使人"覺得幻境雖佳，總不過過

門大嚼"，因此，認爲眼前事實更爲親切有味；第三，唯物主義人生觀風靡一時，排斥了玄虛的理想，使思想趨於實際，文學也受其思想支配；第四，科學研究法廣行應用，文學家也被卷入科學萬能的潮流。由於這些原因，導致了自然派文學的總體特徵："要而言之，自然派當科學萬能時代，純然成爲一種科學的文學。他們有一個最重要的信條，説道：'即真即美。'他們把社會當作一個理科試驗室，把人類的動作行爲，當作一瓶一瓶的藥料，他們就拿它分析化合起來。那些名著，就是極翔實極明瞭的試驗成績報告；又像在解剖室中，將人類心理層層解剖，純用極嚴格極冷静的客觀分析，不含分毫主觀的感情作用。"

在對自然派文學的背景、人物和題材都進行了特徵概括後，梁啓超評價道："人類既不是上帝，如何沒有缺點？雖以毛嬙西施的美貌，拿顯微鏡照起來，還不是毛孔上一高一低的窟窿縱橫滿面。何況現在社會，變化急劇，構造不完全，自然更是醜態百出了。自然派文學，就把人類醜的方面獸性的方面，赤條條和盤托出，寫得個淋漓盡致。真固然是真，但照這樣看來，人類的價值差不多到了零度了。總之，自從自然派文學盛行之後，越發令人覺得人類是從下等動物變來，和那猛獸弱蟲沒有多大分别，越發令人覺得人類沒有意志自由，一切行爲，都是受肉感的衝動和四圍環境所支配。……所以受自然派文學影響的人，總是滿腔子的懷疑，滿腔子的失望。19 世紀末全歐洲社會，都是陰沉沉地一片秋氣，就是爲此。"

由此可見，梁啓超不僅對自然派文學評價甚低，認爲它把人類的價值差不多降到了零度，沒有一點積極意義，而且，還把歐洲世紀末的消極頹廢情緒也歸罪於自然派文學的影響。一言以蔽

之，對於自然派文學所起的社會作用，梁啓超是持完全否定態度的。

其實，自然派文學也並非全然描寫人類醜的方面獸性的方面，爲什麽梁啓超祇是抓住這一方面的問題而以偏概全，全面否定呢？個中原因，首先在於他反對“科學萬能”的神話，因此，也反對文學家卷入科學潮流，使文學“純然成爲一種科學的文學”。其次，則在於他深受柏格森“直覺的創化論”和詹姆斯“人格的唯心論”等非理性主義哲學思想影響，從而反對唯物主義人生觀支配下的自然派文學。有關梁啓超這兩方面的思想認識，本書已經在前面的章節分别展開過分析，這裏不再贅言。

不過，值得進一步指出的是，無論是從反對科學萬能，反對唯物主義，倡導非理性主義的思想根源方面，還是從反對客觀描寫，反對模仿自然，主張主觀表現，主張藝術獨創性的文學觀方面，梁啓超對自然派文學的批判態度，都與西方現代主義文學思想有着不少相通之處。而這種相通的實質，又在於對文藝復興後以啓蒙精神爲核心的近代西方文明的反思與質疑。説到底，仍然是啓蒙現代性或歷史現代性與審美現代性或文學現代性矛盾衝突的體現。因此，儘管梁啓超在當時的中國又一次“逆歷史潮流”而動，在寫實文學正成爲“五四”文學主潮的時候，公然貶低自然派（寫實派）文學，從而招致不少人“罪加一等”的批判，但是，時過境遷，當我們今天回過頭來重新考察 20 世紀西方與中國文學發展歷史的時候，梁啓超對自然派文學的批判，以及與現代主義文學思想和審美現代性精神的相通，却似乎並不是那麽落後，反倒又是一種超前的意識與眼光了。

二、對無功利主義與審美主義人生觀、藝術觀的宣揚

在對西方啓蒙精神和信條反思與質疑的同時，梁啓超對無功利主義與審美主義的人生觀、藝術觀表現出了濃厚的興趣，並反覆加以宣揚。

1921 年 12 月 21 日，梁啓超在北京哲學社以《“知不可而爲”主義與“爲而不有”主義》爲題進行公開講演，闡發孔子的“知不可而爲”主義與老子的“爲而不有”主義的現代意義。其中有兩點值得特別注意：

首先，他指出：“‘知不可而爲’主義、‘爲而不有’主義和近世歐美通行的功利主義根本反對。功利主義對於每做一件事之先，必要問‘爲什麽’；……‘爲而不有’主義便爽快地答道：‘不爲什麽。’功利主義對於每做一件事之後，必要問‘有什麽效果’；‘知不可而爲’主義便答道：‘不管它有没有效果。’”很明顯，這是把典型的中國傳統文化思想拿來與近代西方啓蒙精神中的功利主義思想進行對比。對比之後，他得出結論説：“從一方面來看，‘知不可而爲’主義，容易獎勵無意識之衝動，‘爲而不有’主義，容易把精力消費於不經濟的地方。這兩種主義或者是中國物質文明進步之障礙，也未可知。但在人類精神生活上却有絶大的價值，我們應該發明它享用它。”與前期的梁啓超相比較，在西方近代功利主義思想與中國傳統文化思想的對立衝突中，其立場顯然已經發生了轉變，由熱烈鼓吹功利主義轉而主張無功利主義的人生觀。從這裏，也可以再次見出後期梁啓超對西方啓蒙精神與信條的反思與質疑。

其次，梁啓超在講演中把“知不可而爲”主義與“爲而不

有”主義調和爲“無所爲而爲”主義，指出其基本精神是“要把人類無聊的計較一掃而空”，把生活藝術化，“把人類計較利害的觀念，變爲藝術的、情感的。”(《飲冰室合集·文集之三十七》第60—61頁，第68頁）言下之意十分明確：藝術就是不計較利害觀念的。在這裏，哪裏還有“欲新一國之民，不可不先新一國之小説”或“玆編之作，專欲發表區區政見”的踪影呢？取而代之的，已經是無功利主義的藝術觀了。

與無功利主義密切相關，後期的梁啓超反覆提倡趣味主義。在1922年所作的《趣味教育與教育趣味》講演中，他開篇便説：“假如有人問我：‘你信仰的什麽主義？’我便答道：‘我信仰的是趣味主義。’有人問我：‘你的人生觀拿什麽做根柢？’我便答道：‘拿趣味做根柢。’”（《飲冰室合集·文集之三十八》第12頁）不僅個人的人生觀如此，而且，他還推而廣之，認爲人類生活都應該如此。在與《趣味教育與教育趣味》同一年作的《美術與生活》講演中，梁啓超説：“問人類生活於什麽，我便一點不遲疑答道：‘生活於趣味。’這句話雖然不敢説把生活全內容包舉無遺，最少也算把生活根芽道出。人若活得無趣，恐怕不活着還好些。而且，勉强活也活不下去。……所以我雖不敢説趣味便是生活，然而敢説没趣便不成生活。”（《飲冰室合集·文集之三十九》第22頁）在《“知不可而爲”主義與“爲而不有”主義》、《敬業與樂業》等講演中，他也反覆宣揚這種趣味主義的人生觀。

問題在於，趣味的內涵到底指的是什麽呢？在1922年爲東南大學暑期學校學員所作的《學問之趣味》的講演中，梁啓超一方面再次强調：“我是個主張趣味主義的人，倘若用化學化分

‘梁啓超’這件東西，把裏頭所含一種元素名叫‘趣味’的抽出來，衹怕所剩下僅有個零了。”另一方面，他也對趣味的內涵作了闡釋：“趣味的性質，總要以趣味始以趣味終。”什麽叫以趣味始趣味終呢？根據他後文的闡釋，實際上就是“無所爲”。他説：“趣味主義最重要的條件是‘無所爲而爲’。凡有所爲而爲的事，都是以别一件事爲目的，而以這件事爲手段。爲達目的起見，勉强用手段；目的達到時，手段便拋却。”因此，學問、藝術、游戲等是“趣味之主體”。例如，“你問我：‘爲什麽做學問？’我便答道：‘不爲什麽。’再問，我便答道：‘爲學問而學問。’或者答道：‘爲我的趣味。’”又如：“小孩子爲什麽游戲？爲游戲而游戲。”以此類推：“人爲什麽生活？爲生活而生活。”所以，梁啓超特别加以强調：“諸君切勿誤會，以爲我用道德觀念來選擇趣味。我不問德不德，衹問趣不趣。”（《飲冰室合集·文集之三十九》第15—16頁）

由此可見，梁啓超反覆强調的趣味主義，其内涵是超功利的情趣、樂趣。説到底，還是無功利主義。爲學問而學問，爲游戲而游戲，爲藝術而藝術，並且拋開道德的評判標準，衹問是不是能够以趣味始以趣味終。其實，在這内涵之中呼之欲出的，還有另一個密切相關的主義：這便是審美主義。這種審美主義，既表現在人生觀上，也表現在藝術觀上。

在《美術與生活》的講演中，梁啓超明確指出：“我確信‘美’是人類生活一要素——或者還是各種要素中之最要者。倘若在生活全内容中把‘美’的成分抽出，恐怕便活得不自在，甚至活不成。”把美視爲人類生活的要素，甚至是第一要素，這正是審美主義的典型體現。不僅如此，他還强調：“審美本能，是

我們人人都有的，但感覺器官不常用或不會用，久而久之麻木了。一個人麻木，那人便成了没趣的人；一民族麻木，那民族便成了没趣的民族。”再次强調審美對於人生乃至整個民族的重要意義。

從審美主義的人生觀出發，梁啓超描述了獲得“趣味”，亦即審美感受的“三條路”：第一，“對境之賞會與復現”；第二，“心態之抽出與印契”；第三，“他界之冥構與驀進”。值得注意的是，他指出的三條審美之路，實際上正是一般美學理論所說的自然美、社會美與藝術美。

首先，“對境之賞會與復現”，是對自然美的欣賞：“所謂水流花放，雲卷月明，美景良辰，賞心樂事。衹要你在一刹那間領略出來，可以把一天的疲勞忽然恢復，把多少時的煩惱丢在九霄雲外。”

其次，“心態之抽出與印契”，是對社會美的體悟。所謂“心態之抽出”，實質上是一般審美理論所說的“情感宣泄”，無論是快樂還是痛苦的感受，一旦獲得宣泄釋放，便産生出輕松愉悦的審美快感。而心態的“印契”，則是指人與人之間的情感共鳴與交流契合：“各人的心都有個微妙的所在，衹要搔着癢處，便把微妙之門打開了。那種愉快，真是得未曾有，所以俗話叫做‘開心’。”

最後，“他界之冥構與驀進”，是對藝術美的鑒賞。“對於現在環境不滿，是人類普通心理。……然而脱離不掉它，這便是苦惱根原。”不過，“肉體上的生活，雖然被現實的環境捆死了，精神上的生活，却常常對於環境宣告獨立。”正是在這裏，藝術發揮着十分重要的作用，使人“忽然間超越現實界，闖入理想界

去，便是那人的自由天地。”（《飲冰室合集·文集之三十九》第22—24頁）從這裏，我們也可以進一步理解，梁啓超爲什麼對浪漫派文學不像對自然派（寫實派）文學那樣持全然否定的態度，原來，對藝術審美功能的認識，也是其中原因之一。

三、在社會功利性與藝術自律性衝突中的重新選擇

正是從無功利主義與審美主義的人生觀和藝術觀出發，在對待文學的社會功利性與藝術自律性的矛盾衝突中，後期的梁啓超也作出了重新選擇，藝術自律性轉而占據了十分重要，乃至優先的地位。其具體表現在於，他不再强調文學的社會政治功能，而是更多地强調其審美價值，强調審美和藝術的自律性了。

本書前面的章節已分別從文學史論和比較文學等方面探討過梁啓超後期對中國古典文學尤其是詩歌的研究，如《中國之美文及其歷史》、《中國韻文裏頭所表現的情感》、《屈原研究》、《陶淵明》、《情聖杜甫》等等。在這些著作中，梁啓超的文論思想與前期發動“三界革命”時大相徑庭，很少談到文學的社會政治功能，而是更多地以“優美的情感”與“美妙的技術”來衡量作家及其作品了。

《中國之美文及其歷史》，標題即已揭示從“美”的角度研究詩歌的立意。其序論闡述對歌謠與詩的看法：“好歌謠純屬自然美，好詩便要加上人工的美。但我們不能因此説衹要歌謠不要詩，因爲人類的好美性决不能以天然的自滿足。對於自然美加上些人工，又是別一種風味的美。譬如美的璞玉，經琢磨雕飾而更美；美的花卉，經栽植布置而更美。”（《飲冰室合集·專集之七十四》第1頁）總而言之，都是從美的角度着眼，從美的角度展

開。

《中國韻文裏頭所表現的情感》從表情法的角度研究中國古代詩歌。在具體進行研究之前，梁啓超先就藝術的功能和藝術家的職責作了一番總體論述："情感教育最大的利器，就是藝術。音樂、美術、文學這三件法寶，把'情感秘密'的鑰匙都掌住了。藝術的權威，是把那霎時間便過去的情感，捉住它令它隨時可以再現；是把藝術家自己'個性'的情感，打進別人們的'情閾'裏頭，在若干期間内占領了'他心'的位置。因爲他有恁麼大的權威，所以藝術家的責任很重，爲功爲罪，間不容法。藝術家認清楚自己的地位，就該知道，最要緊的工夫，是要修養自己的情感，極力往高潔純摯的方面，嚮上提絜，嚮裏體驗。自己腔子裏那一團優美的情感養足了，再用美妙的技術把它表現出來，這纔不辱没了藝術的價值。"（《飲冰室合集·文集之三十七》第72頁）

這一段論述，在梁啓超後期文論中很有代表性。因爲，這裏提出的"優美的情感"和"美妙的技術"兩個方面，在梁啓超後期文論中經常出現，可以説，是他後期進行文學批評的兩個主要着眼點。（例如在《晚清兩大家詩鈔題辭》中也説："文學是一種'技術'，語言文字是一種'工具'。要善用這工具，纔能有精良的技術；要有精良的技術，纔能將高尚的情感和理想傳達出來。"）而這兩個着眼點，實際上仍然涉及的是思想内容和藝術形式兩個方面，與詩界革命提出"以舊風格含新意境"涉及内容與形式兩個方面是相通的。然而，就内容方面而言，這裏雖然仍然强調"藝術家的責任很重"，但是，却不外乎是把"自己腔子裏那一團優美的情感養足"罷了，再也没有"歐洲之精神思想"的

“新意境”要求，更沒有“欲新一國之民”、“欲新道德”、“欲新宗教”、“欲新政治”、“欲改良群治”……等一系列沒完沒了的政治任務了。也就是説，在文學的社會功利性和藝術自律性衝突之間，梁啓超的確已經重新作出了選擇。這種重新選擇，有時候，真是達到了令人吃驚的程度。

在《中國歷史研究法》中，梁啓超指出：“我國人無論治何種學問，皆含有主觀的作用，攙以他項目的，而絶不願爲純客觀的研究。例如文學，歐人自希臘以來，即有‘爲文學而治文學’之觀念，我國不然，必曰因文見道。道其目的，而文其手段也。結果則不誠無物，道與文兩敗而俱傷。”（《飲冰室合集·專集之七十三》第31頁）這豈不是公然主張“爲文學而治文學”，反對“道其目的，而文其手段”的功利主義文學觀，與“三界革命”理論針鋒相對了嗎？

在《晚清兩大家詩鈔題辭》中，梁啓超明確宣稱：“文學的本質和作用，最主要的就是‘趣味’。”（《飲冰室合集·文集之四十三》第70頁）文學的本質和作用，是20世紀中國文藝理論著作，尤其是教科書中首屈一指的重大問題，而梁啓超竟然拈出“趣味”二字輕飄飄地加以定位。在這樣的定位裏，文學的社會功利性又在哪裏呢？

在《痛苦中的小玩意兒》一文中，梁啓超説：“駢儷對偶之文，近來頗爲青年文學家所排斥，我也表相當的同意。但以我國文字的構造，結果當然要産生這種文學。而這種文學，固自有其特殊之美，不可磨滅。我以爲愛美的人，殊不必先横一成見，一定是丹非素，徒削減自己娱樂的領土。楹聯起自宋後，在駢儷文中，原不過附庸之附庸，然其佳者，也能令人起無限美感。”

（《飲冰室合集·文集之四十五上》第113—114頁）

所謂“表相當的同意”，實際上是不同意，是爲“駢儷對偶之文”一辯。衆所周知，“駢儷對偶之文”是文學史上歷來詬病的形式主義典型文本，梁啓超却不僅一反傳統，認爲它們有“特殊之美，不可磨滅”，而且還進一步表達了審美的無功利性見解：“不必先横一成見，一定是丹非素，徒削减自己娛樂的領土。”如此一來，審美的成見倒是沒有了。但一切從“娛樂的領土”出發，藝術作品的思想内容原則又在哪裏呢？

在《中國韻文裏頭所表現的情感》中具體研究中國古代詩歌的各種表情法時，梁啓超反覆强調詩歌藝術獨特的審美價值，反對衹注重内容的傾嚮。在評論中晚唐詩歌時，他更是一反文學史和“近來提倡白話詩的人”的看法，公然爲以“形式主義”著稱，“專務撏扯詞藻，受人詬病”的“西昆體”辯護：“平心而論，這派固然不能算詩的正宗，但就‘唯美的’眼光看來，自有他的價值。”對“西昆體”詩歌的“始作俑者”李商隱，他評論道：“我敢説他能和中國文字同其運命。……這些詩，他講的什麼事，我理會不着；拆開一句一句地叫我解釋，我連文義也解不出來。但我覺得他美，讀起來令我精神上得一種新鮮的愉快。須知，美是多方面的，美是含有神秘性的，我們若還承認美的價值，對於這種文學，是不容輕輕抹煞啊！”

這種“‘唯美的’眼光”，這種爲讀不懂的詩歌的辯解，令人想起六十年後中國詩歌界關於“朦朧詩”的論戰，令人不得不爲梁啓超“超前”的觀點而驚嘆！

值得注意的是，梁啓超的這種“超前”觀點，並非偶然爲之。在同一篇文章中論述中國古代的“浪漫派文學”時，他特别

推崇李太白和王安石的詩詞，指出："這類詩詞，從唯美的見地看去，很有價值。他們並無何種寄托，祇是要表那一片空靈純潔的美感。"這種具有空靈純潔美感的作品，必須要"胸次高曠"的詩人纔能够創作出來。因此，即便"像杜工部，雖然是情聖，他却不會作此等語。"（《飲冰室合集·文集之三十七》第119—120頁，第132頁）

所謂"'唯美的'眼光"、"唯美的見地"，明白無誤地透露了梁啓超受到西方現代主義文藝思潮影響的消息。也明白無誤地告訴我們：在文學的社會功利性與藝術自律性的對立衝突中，藝術自律性在梁啓超的文論中的確已占據了十分重要，乃至優先的地位了。

當然，儘管如此，仍然不能把梁啓超視爲"爲藝術而藝術"的唯美主義者，正如不能因爲他嚮國人點醒了"科學萬能之夢"，因爲他對西方啓蒙精神和信條有所反思、質疑乃至産生否定情緒，就把他視爲現代主義者一樣。

事實上，即便在這一階段，梁啓超對於人生的"責任"與"趣味"，對於文學的社會功利性與藝術自律性的矛盾衝突，也仍然是有所調整的。下面，我們就集中來看看他是怎樣進行這種調整的。

四、對兩種現代性矛盾與衝突的調整

在《"知不可而爲"主義與"爲而不有"主義》中，梁啓超説："諸君讀我的近二十年來的文章，便知道我自己的人生觀是拿兩樣事情做基礎：（一）'責任心'；（二）'興味'。……一個人自己修養自己，總須拈出個見解，靠它來安身立命。我半生來拿

'責任心'和'興味'這兩樣事情做我生活資糧，我覺得於我很是合宜。……'責任心'强迫把大擔子放在肩上，是很苦的；'興味'是很有趣的。二者在表面上恰恰相反，但我常把它調和起來。"（《飲冰室合集·文集之三十七》第60頁）

在《敬業與樂業》中，他也説道："我生平最受用的有兩句話：一是'責任心'；二是'趣味'。我自己常常力求這兩句話之實現與調和。"（《飲冰室合集·文集之三十九》第28頁）

正因爲要進行這種"調和"，所以，在《趣味教育與教育趣味》的講演中，梁啓超提出了趣味教育的問題來進行探討。因爲在他看來："趣味的性質，不見得都是好的。譬如好嫖好賭，何嘗不是趣味，但從教育的眼光看來，這種趣味的性質，當然是不好。"雖然他再次强調："所謂好不好，並不必拿嚴酷的道德論做標準。"但是，標準却仍然是有的，這就是："既已主張趣味，便要求趣味的貫徹。倘若以有趣始以没趣終，那麽趣味主義的精神，算完全崩落了。"具體而言，"凡一種趣味事項，倘或是要瞞人的，或是拿别人的苦痛换自己的快樂，或是快樂和煩惱相間相續的，這等統名爲下等趣味，嚴格説來，它就根本不能做趣味的主體。因爲認這類事當趣味的人，常常遇着敗興，而且結果必至俗語説的'没興一齊來'而後已。所以我們講趣味主義的人，絶不承認此等爲趣味。"總而言之，趣味有下等與高等之分，教育事業的任務，就在於把人引導到"高等趣味"的路上去。（《飲冰室合集·文集之三十八》第13—14頁）

由此可見，儘管梁啓超否認自己是"拿嚴酷的道德論做標準"來衡量趣味的優劣高下，但實際上，他所提出的衡量標準，例如"拿别人的苦痛换自己的快樂"，却仍然是典型的道德内容。

其實，承認這一點，並不影響他宣揚趣味主義的人生觀。但是，他爲什麼不願意承認呢？從這裏，也正好可以從一個側面透視梁啓超前後期思想的矛盾衝突與轉變。正因爲前期爲政治吶喊，爲道德呼籲，爲功利主義鳴鑼開道不遺餘力而收效甚微，尤其是歐游以後思想感到矛盾困惑，使他後期有意識地迴避政治、道德和功利主義的取嚮，轉而大談"爲學問而學問"，"爲文學而文學"，"爲愛美而愛美"，"爲趣味而趣味"等話題，但實際上，在內心深處，他一生未能忘情的，依然是政治、道德等功利主義的追求。這種矛盾困惑的心態，他自己其實也時常有所吐露。例如，在 1921 年底所作的《外交歟？內政歟?》講演結束，他就曾當衆自我解剖："我生平是靠興味做生活源泉，我的學問興味、政治興味都甚濃。兩相比較，學問興味更濃些。我常常夢想能够在稍微清明點子的政治之下，容我專作學者生涯；但又常常感覺，我若不管政治，便是我逃避責任。我覺'我'應該做的事，是恢復我二十幾歲時候的勇氣，做個學者生涯的政論家。"(《飲冰室合集·文集之三十七》第 59 頁)

值得特別注意的是，"責任心"與"興趣"衝突與調和的底蘊，原來是政治與學問的衝突與調和。而調和的最終結果，是做個"學者生涯的政論家"，其落脚點，仍然是在"政論家"而不是在"學者生涯"上。

不僅在趣味主義的人生觀上有所調和，在審美觀上，梁啓超雖然時常提到"爲愛美而愛美"、"唯美的眼光"、"唯美的見地"等等，表現出審美的無功利傾嚮，但是，如前所述，在《美術與生活》中，他把審美與民族精神連在一起，並强調文學、音樂、美術是進行審美教育的三大利器，指明美術的功用，在於把一個

人或一個民族審美的麻木狀態恢復過來，“令没趣變爲有趣。換句話説，是把那漸漸壞掉了的愛美胃口，替他復原，令他常常吸受趣味的營養，以維持增進自己的生活康健。明白這種道理，便知美術這樣東西，在人類文化系統上該占何等位置了。”（《飲冰室合集·文集之三十九》第24頁）從這些論述來看，審美却也並非是完全無功利的了。

因此，一方面，審美的確具有“爲愛美而愛美”的無功利特徵，但另一方面，因爲審美本能不僅與人生密切相關，也與民族精神的承傳與發揚光大密切相關，所以，仍然應該有一定的標準在功利與非功利的矛盾衝突之間加以調和。在《中國韻文裏頭所表現的情感》中談到中國文學中所描寫的女性美時，梁啓超便作出了這種標準運用的範例。

他指出：“近代文學家寫女性，大半以‘多愁多病’爲美人模範，古代却不然。《詩經》所贊美的是‘碩人其頎’，是‘顏如舜華’；《楚辭》所贊美的是‘美人既醉朱顏酡，娭光眇視目曾波’；漢賦所贊美的是‘精耀華燭，俯仰如神’，是‘翩若驚鴻，矯若游龍’。凡這類形容詞，都是以容態之艷麗和體格之俊健合構而成，從未見以帶着病的懨弱狀態爲美的。以病態爲美，起於南朝，適足以證明文學界的病態。唐宋以後的作家，都汲其流，説到美人便離不了病，真是文學界一件耻辱。我盼望往後文學家描寫女性，最要緊先把美人的健康恢復纔好。”（《飲冰室合集·文集之三十七》第127頁）

在“健康”的審美標準下表達的，是對“文學界的病態”、“文學界的耻辱”的譴責，而其更爲深層次的藴含，則是健康的民族心理、民族精神與病態的民族心理、民族精神的分野。因爲

梁啓超早就説過，一個國家、一個民族的文學美術，與道德法律等等一樣，“皆有一種獨立之精神。祖父傳之，子孫繼之，然後群乃結，國乃成。斯實民族主義之根柢源泉也。”（《新民説·釋新民之義》，《飲冰室合集·專集之四》第6頁）

與人生觀和審美觀密切相連，在藝術觀上，後期的梁啓超對於社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突，也仍然是有所調整的。

在《情聖杜甫》的結尾，梁啓超特地把“爲做詩而做詩”與“爲人生問題中某項目的而做詩”對舉，並發表自己的觀點：“這兩種主張，各有極强的理由，我們不能作極端的左右袒，也不願作極端的左右袒。依我所見，人生目的不是單調的，美也不是單調的。爲愛美而愛美，也可以説爲的是人生目的，因爲愛美本來是人生目的的一部分；訴人生苦痛，寫人生黑暗，也不能不説是美，因爲美的作用，不外令自己或别人起快感，痛楚的刺激，也是快感之一。……像情感恁麽熱烈的杜工部，他的作品，自然是刺激性極强，近於哭叫人生目的那一路，主張人生藝術觀的人，固然要讀他。但還要知道，他的哭聲，是三板一眼地哭出來，節節含着真美，主張唯美藝術觀的人，也非讀他不可。”（《飲冰室合集·文集之三十八》第49—50頁）

這一段論述，既是在理論上對文學的社會功利性與藝術自律性之間的矛盾衝突的調和，也是在實踐中對“五四”後中國文學界“爲人生而藝術”與“爲藝術而藝術”兩大傾嚮的調和。總起來看，梁啓超是取中庸調和、相得益彰態度的。當然，到了這一時期，梁啓超的所有調和，無論是人生觀、審美觀還是藝術觀，都與“三界革命”時期有了很大區别，内容更加豐富，觀點也已

經大相徑庭了。

綜上所述，從現代性的全新角度審視梁啓超的思想與文論，啓蒙現代性是其主導精神，其巨大影響也主要在這一方面。但是，啓蒙現代性與文學現代性的衝突、社會功利性與藝術自律性的矛盾對立與調整，也貫穿其始終。這使他既不同於恪守審美與藝術獨立性、自律性立場的王國維；又不像一些研究者所誤解的那樣，衹是强調文學的社會功利性和政治工具作用，無視審美與藝術特性。其實，這種複雜性，這種對立衝突與調整，正是作爲中國現代性生成期代表人物梁啓超的個性與特色所在。揭示這種複雜性，對於反思具有同樣複雜性的 20 世紀中國文論乃至中國現代性工程，無疑具有十分重要的意義。

餘論　梁啓超文論的世紀性意義

梁啓超曾經説："19 世紀與 20 世紀交點之一刹那頃，實中國兩異性之大動力相搏相射，短兵緊接，而新陳嬗代之時也。"（《清議報一百册祝辭並論報館之責任及本館之經歷》，《飲冰室合集·文集之六》第 56 頁）而我們看到，最具有時空巧合與象徵意義的在於：就在這"19 世紀與 20 世紀交點之一刹那頃"，也就是"西歷一千八百九十九年臘月晦日之夜半"，梁啓超正處在從 19 世紀嚮 20 世紀，從東方嚮西方（從日本横濱到檀香山）的航行中，"扁舟横渡太平洋。……驀然忽想今夕何夕地何地？乃是新舊二世紀之界綫，東西兩半球之中央；不自我先不我後，置身世界第一關鍵之津梁。"（《20 世紀太平洋歌》，《飲冰室合集·文集之四十五下》第 17 頁）正是這"置身世界第一關鍵之津梁"的感受，使梁啓超油然而生從"鄉人"到"國人"再到"世界人"的意識："余蓋完全無缺不帶雜質之鄉人也，曾幾何時，爲 19 世紀世界大風潮所簸蕩所衝激所驅遣，乃使我不得不爲國人焉，浸假將使我不得不爲世界人焉。"（《夏威夷游記》，《飲冰室合集·專集之二十二》第 185 頁）

從 19 世紀到 20 世紀，從東方到西方，從鄉人、國人，到世

界人，所有這一切，象徵性地表達了梁啓超對於 20 世紀中國的世紀性意義。這些意義，在本書的各個章節中，已經分別有所論及。在結束全書的時候，我們再從總體上對梁啓超文論的世紀性意義加以簡要概括。

一、對"五四"文學革命的直接影響

從現代性的角度闡釋梁啓超文論，其世紀性意義首先表現在它對"五四"文學革命的直接影響。

關於這一點，在本書的各個章節中，已經多少有所論及。現在歸結起來，至少體現在如下一些方面：

第一，梁啓超"求新求變，打破傳承"的文學革新姿態，開啓了"五四"文學革命的時代風氣。

第二，梁啓超"欲新一國之民，不可不先新一國之小說"的小說界革命宣言，直接被李大釗、陳獨秀等"五四"新文化運動的領袖人物所接受。李大釗《〈晨鐘〉之使命》所謂"由來新文明之誕生，必有新文藝爲之先聲"（1916 年 8 月 15 日《晨鐘報》創刊號）、陳獨秀《文學革命論》所謂"今欲革新政治，勢不得不革新盤踞於運用此政治者精神界之文學"（1917 年 2 月 1 日《新青年》第 2 卷第 6 號）等等論斷，無一不是梁啓超小說界革命宣言的翻版。遺憾的是，這一條脈絡清晰的承傳綫路，長期以來却無人挑明。

第三，梁啓超用文學改造國民性的"新民"方案，對"五四"文學革命主將魯迅改造國民性的文學思想有着深刻影響。

第四，梁啓超"三界革命"的實績，無論是使小說從邊緣走嚮中心，造成晚清小說空前繁榮，還是對"新文體"的創立，以

及對言文合一、白話文學、俗語文學的提倡等等，都對“五四”文學革命產生着深遠的影響。

在《中國現代學術之建立》一書中，陳平原指出：“梁啓超之提倡‘文界革命’、‘詩界革命’與‘小説界革命’，直接接上了五四新文學，其歷史功績正受到越來越多的學者的重視。”（《中國現代學術之建立》，北京大學出版社 1998 年版第 5 頁）

其實，這種歷史功績，早在梁啓超在世的時候，就受到了人們的重視。1917 年 2 月 25 日，“五四”新文學運動的發起人之一錢玄同致信陳獨秀説：“梁任公先生實爲近來創造新文學之一人。……鄙意論現代文學之革新，必數及梁先生。”（《寄陳獨秀》，《中國新文學大系·建設理論集》，上海文藝出版社 1980 年影印本第 52 頁）郭沫若也説：“文學革命……的濫觴應該要追溯到清朝末年資產階級的意識覺醒的時候。這個濫觴時期的代表，我們當推數梁任公。”（《文學革命之回顧》，《郭沫若全集·文學編》第 16 卷，人民文學出版社 1989 年版第 88 頁）吴文祺在 30 年代出版的《新文學概要》裏也形象地評價説：“新文學的胎，早孕育於戊戌變法以後，逐漸發展，逐漸生長，至‘五四’時期而始呱呱墮地。胡適之、陳獨秀等不過是接產的醫生罷了。”（《新文學概要》，亞細亞書局 1936 年版第 13 頁）

這些評價，措辭雖然不同，但却無一例外地肯定了梁啓超是“五四”文學革命的前驅。祇不過，在後來的歲月裏，隨着“五四”文學革命作爲現代中國文學起點地位的確立，梁啓超及其同代人的文學革命，就越來越被推到相對遥遠的“近代”陰影中去了。在今天，“五四”與晚清的關係正受到越來越多的學者重視，香港學者陳萬雄的《“五四”新文化的源流》，海外學者王德威的

《被壓抑的現代性》、李歐梵的《追求現代性》等著作，都在這方面作出了頗具啓發性的研究。本書不可能就這個問題進行深入探討（儘管它十分重要），但無可否認的是："羅馬不是一天建成的"，"五四"也不是從天而降的。對待"五四"與晚清的關係，過去過於强調其性質的根本不同，存在着割斷歷史的偏激與片面性，在今天重新審視其關係，並注重其來龍去脈的內在聯繫，無疑具有歷史的合理性。本書從現代性的角度考察梁啓超文論，也希望從這方面提供個案分析的例證。當我們進行分析考察之後，不由得不重複王德威在《被壓抑的現代性》裏提出的那個問題："没有晚清，何來'五四'?"（《想象中國的方法》，三聯書店1998年版第3頁）

二、對20世紀中國主流文學思想的奠基

從更爲長遠的影響來看，梁啓超文論的世紀性意義在於：他以理性精神、科學精神與進化史觀爲思想底蘊的"三界革命"文論所體現出來的啓蒙現代性精神，開啓了20世紀中國文學與文論啓蒙與救亡的主流文學思想。

本書緒論已經提到過，在20世紀中國文學乃至整個文化領域，的確如李澤厚所説，存在着"啓蒙與救亡的雙重變奏"。但是，具體來分析這種雙重變奏，本書更傾嚮於他對"啓蒙與救亡的相互促進"的描述，而對"救亡壓倒啓蒙"的命題却不敢苟同。因爲，在我看來，從根本上説，政治救亡與思想啓蒙並非處於"不是東風壓倒西風，就是西風壓倒東風"的敵對狀態，而在很大程度上是目標一致，相互促進的。换言之，思想啓蒙不可能與政治無緣，而是有着不可分割的密切關係。即以20世紀中國

兩次最爲聲勢浩大的思想啓蒙運動爲例，無論是世紀初的“五四”運動，還是開啓“新時期”的“四五”運動，都無不與政治有着血肉關係。在這裏，本書不可能深入展開討論，而衹是想指出，至少在梁啓超的啓蒙主義思想與文論中，啓蒙與救亡的雙重主題是相一致的。而這種一致，又正好奠定了20世紀中國蘊含着啓蒙與救亡雙重主題的主流文學思想，體現出最爲典型的世紀性意義。

有關20世紀中國文學與文論的總體發展趨勢，在進入新世紀的今天，學術界已經基本上有了共識。無論具體流派如何潮漲潮落，此起彼伏，總體而言，却不外乎兩大潮流：以梁啓超爲代表而開啓的功利主義或“他律論”、“工具論”文學思想，把文學藝術作爲啓蒙與救亡，實現强國之夢的有力工具而加以利用；以王國維爲代表而開啓的審美主義或“自律論”、“自主論”文學思想，把文學藝術視爲與政治無緣的超功利的人類審美活動，獨立自主，完滿自足，爲藝術而藝術。不過，在這兩大潮流中，顯而易見的是，前者占據了絶對的優勢地位，是20世紀中國文學思想的主流，而後者衹是一股時隱時現，偶然處於引人注目狀態的伏流，這應該是無可争議的事實。

有争議的是，這種狀態，這種由梁啓超所奠基的20世紀中國主流文學思想，是否具有合理性？是否符合文學的本質特徵、文學自身的發展規律，屬於文學的正常狀態呢？因爲，在不少人看來，這種狀態造成：“一方面文學及其理論進入社會的中心，受到人們的普遍關注，文學的功能被强調到空前未有的地步；另一方面文學却在某種程度上失去了自身的家園，文學的特點没有受到應有的尊重，文學被當作工具和附庸看待，文學没有獨立

性。"（童慶炳、陳雪虎《百年中國文學理論發展之省思》，《北京師範大學學報》1999年第2期）

在我看來，回答這個問題，不能作主觀的、一廂情願的選擇，而衹能回到20世紀中國社會與歷史的實際狀況中去考察。這種實際狀況，也就是本書緒論所分析的，作爲"後發外生型"現代化進程國家，中國現代性問題的特殊性狀況。從現代性的角度來考察，前述20世紀中國文學思想的兩大潮流，正是所謂啓蒙現代性或歷史現代性與文學現代性或審美現代性的體現，所代表的，正是20世紀中國的雙重現代性追求。而本書在緒論和有關章節中也已經作過分析，啓蒙現代性或歷史現代性在20世紀中國的優先地位，是中國的社會歷史狀況本身所決定的，不是個人主觀的、一廂情願的選擇所能決定的。因此，無論我們今天在事後如何對它進行評價，其歷史的合理性却是毋庸置疑的。更何況，這種歷史的合理性，在今天並非就沒有延續。當今文化研究的勃興，使文學研究再度出現"嚮外轉"的趨勢。雖然這種"嚮外轉"已經與"工具論"的目的不同，不是要把文學作爲政治或其他社會意識形態的工具，而是要擴展文學研究的視野，以獲得更爲豐富的內涵。然而，正如本書有關章節已經論及，梁啓超不也早就從學理，而不是從政治功利的角度，把文學視爲整個人類文化母系統中的子系統，主張擴展視野進行綜合研究了嗎？因此，在這裏，我們也可以再次看到梁啓超文論的世紀性意義。

回到梁啓超的啓蒙現代性文論思想對於20世紀中國主流文學思想的影響上來，本書緒論已經引述過柯克·登頓關於歷史現代性在20世紀中國絶對優先於文學現代性的觀點。在這裏，我們再次借用他的一段論述，作爲對這個問題的結論：

"現代中國知識分子的絶大部分都被科學、進步、民主、啓蒙、浪漫主義、現實主義的理想所吸引，而所有這些，正是西方現代主義所拒絶的。這是典型的'第三世界'現代性經驗。如果我們引申弗雷德里克·傑姆遜關於第三世界'民族寓言'的理論到現代文學思想領域，我們將會發現，中國對西方帝國主義的體驗，他們與'第一世界'文化帝國主義的生死鬥爭決定了批評家們宣傳民族寓言的文學。中國的知識分子必須是一個文化革命者，在這場革命中，個人與集體必須是一致的。正如傑姆遜所指出，魯迅的《吶喊·自序》是'理解第三世界藝術家的根本性文獻之一'。"（*Modern Chinese Literary Thought*: *Writings on Literature* 1893—1945. Stanford , California : Stanford University Press, 1996. P. 59—60）

其實，梁啓超以啓蒙現代性爲特徵的文論，又何嘗不是這樣的典型文獻呢？

三、對啓蒙現代性的反思與審美現代性的超前意義

縱觀梁啓超文論，其最獨特之處在於：他不僅以其具有啓蒙現代性特徵的文論奠定了 20 世紀中國主流文學思想的基礎，而且，又是在 20 世紀中國率先對西方的啓蒙現代性進行反思與質疑的人。他對"科學萬能"、進化史觀、寫實派（自然派）文學，乃至包括民主政治在内的整個西方近代文明的反思與質疑，正當"五四"新文化運動高舉科學與民主大旗，高唱進化論的戰歌，崇尚寫實主義文學的時代，因而，表現出最大的不合時宜，被視爲逆歷史潮流而動的落伍者。然而，時過境遷，當現代主義終於在中國落地生根，20 世紀末的中國學者終於對"科學萬能"、工

具理性、進化史觀與現實主義文學等進行反思，對中國傳統文化油然而生親切之感，津津樂道的時候，却突然發現："梁啓超當年所提的問題，連同他發問時所用的思維方式的重要性，再次凸現在了歷史的天幕上。"因此，"梁啓超是這樣一個人：在歷史車輪前進時，他是一個被拋弃的落伍者。他衹是他那個時代的代表。但是，他之'落伍'，却並不像人們曾經否定的那樣輕飄。他所提出的問題以及提問題時的思維方式都遠遠超越了他的否定者。多少年之後，當他又成爲中外學者研究中國文化、中國問題時的一個熱點時，人們纔更清楚地認識到他所提問題的'問題性'。"（程文超《1903：前夜的涌動》，山東教育出版社 1998 年版第 3 頁）這裏對梁啓超超前的世紀性意義的描述，是精當而符合實際情況的。

這種意義，還不止於對啓蒙現代性精神的反思。落實到具體的文論上，本書前面一章列舉的大量例證，以不可辯駁的事實説明：梁啓超不僅以他富於啓蒙現代性精神的前期文論奠定了 20 世紀中國主流文學思想的基礎，而且，其後期文論，在審美與文學藝術的自主性、自律性方面，也有大量論述，體現出文學現代性或審美現代性的特徵。也就是説，在 20 世紀中國文學與文論的審美主義"伏流"中，也仍然可以看到梁啓超的身影，儘管他在這裏面的身影，不像在"主流"中那樣突出，那樣明晰。

如前所述，在今天，人們往往以梁啓超和王國維作爲開啓 20 世紀中國文學思想兩大潮流的代表，甚至，把他們視爲鐘擺的兩個不同方嚮。這在一定程度上説，也並没有錯。不過，如果超出了一定的程度，把他們視爲絶對對立，甚至，對梁啓超後期具有審美現代性特徵的文論視而不見，予以抹煞，那就是片面而

不符合實際情況的了。實際情況是，梁啓超不僅以其前期洋溢着啓蒙現代性精神的文論奠定了20世紀中國主流文學思想的基礎，而且，以其後期對啓蒙現代性精神的反思和具有審美現代性特徵的文論，體現出超前的世紀性意義。而他前期文論與後期文論所表現出來的兩種現代性衝突與調整，又正好縮影式地象徵着20世紀中國文學思想中兩大潮流的衝突與調整。

在這裏，需要特别强調的，是他文論中的審美現代性或文學現代性特徵及其超前意義。因爲，其前期以“三界革命”爲核心的文論，不管人們的具體評價如何，都早已贏得了不容忽視的地位。而其後期以審美現代性或文學現代性爲特徵的文論及其超前意義，却一直被人們所忽視。正是基於如此的狀況，本書特地在這方面作了較爲深入的開掘，以期能够引起關注。

四、對建立現代文論學術規範的獨特貢獻

近年來，中國古代文論的現代轉換成爲學術界的熱門話題之一，《文學評論》曾經開設專欄，展開討論。其實，無論當今人們的觀點如何，這種轉換本身，却是早在19世紀末20世紀初就開始了的。而其轉換的實質，則在於順應社會思想文化現代性轉換的歷史趨勢，建立現代文論的學術規範。通過本書前面章節的論述，我們看到，對於這種轉換，换言之，對於20世紀中國文論學術規範的建立，梁啓超是有獨特貢獻的。這種獨特貢獻，也正是梁啓超文論世紀性意義的體現。因爲，直到新的世紀來臨，我們不是仍然在討論這種轉換，這種學術規範的建立嗎?

首先，梁啓超對於建立現代文論學術規範的貢獻，在於他“除心奴”、反“依傍”的學術態度，在於他對科學與科學精神的

倡導，以及他身體力行地采用各種科學方法來研究文學問題。正如本書在論述梁啓超文論中的科學方法時所説，儘管他所采用的那些方法，在今天，大多都已經成爲常識，但是，在梁啓超所處的時代，却具有開拓性意義。何況，如果我們轉換角度來看，惟其在今天已經成爲常識，豈不更説明了梁啓超及其同時代人的開拓性貢獻嗎？而“除心奴”、反“依傍”的學術態度和實事求是的科學精神，直到跨越新世紀的今天，對於中國學術界來説，也仍然具有重大的現實意義，值得大力倡導。

其次，梁啓超對於建立現代文論學術規範的貢獻，在於他拋弃了中國古代文論感悟式、印象式批評的傳統，而代之以具有現代批評特徵的文論。如本書已經引述過的柯克·登頓的看法，由於采用“半白話語言”和“闡述式寫作”，使他的文論不僅“避免了傳統批評那些深奥而模棱兩可的詞彙”，而且，也不同於同一時期的王國維文論，體現出現代批評的特徵。加之他采用釐清概念、定義詮釋、邏輯推理、分類解析、系統綜合乃至比較研究等一系列科學方法，的確使梁啓超的文論在建立現代文論規範方面作出了獨特貢獻。尤其值得一提的是，梁啓超的文論語言，既力求含義明確，闡釋清楚，避免古代文論深奥而模棱兩可的缺點，又保持了生動、形象的描述性特徵，並没有走“西化”的學術語言道路，從抽象概念到抽象概念。這一點，在當今討論中國現當代文論“失語症”，探求獨具特色的中國文論話語形式的學術背景中，尤其具有借鑒意義。

第三，梁啓超對於建立現代文論學術規範，還有不少具體的、獨特的貢獻。諸如對“理想”（浪漫）與“寫實”、“靈感”等西方文論術語的引入，對現代“文學”概念的明確，對小説從

文學邊緣到中心地位的確立，對文學作品内容（精神）與形式兩分法的奠定，對詩歌各種表情法的研究，對文學的作者個性、時代心理的考察，以及對翻譯問題的論述，對比較文學與比較文化研究的嘗試。如此等等，其例不勝枚舉，使之具有無可動摇的現代文論開山的地位。

上述幾個方面，是對梁啓超文論的世紀性意義所作的簡要概括。總而言之，梁啓超在學術領域的貢獻，與他在思想啓蒙方面的貢獻一樣，是巨大而影響深遠的。但是，正如本書在對有關梁啓超研究的狀况進行述評時已經有所論及的那樣，長期以來，在對梁啓超的評價上，存在着兩大誤區：一是僅僅從政治方面着眼，撇開他的學術貢獻不論；二是在政治方面，又糾纏於他與革命派的關係，從而給予否定與批判。近些年來，情况已有很大改觀，尤其是在政治方面，對他思想啓蒙的意義給予了重新評價。但是，在對他的學術評價方面，仍然存在着誤區。一個明顯的傾嚮是，總是把他作爲政治活動家與啓蒙思想家來看待學術問題，對他具有理性精神、科學精神的學術態度重視不够，並因此而認爲他在學術方面粗疏淺薄，没有什麽貢獻。

仍然以梁啓超與王國維的研究爲例，可以很明顯地感到，在近年來一些論及梁啓超與王國維的著述中，有一種“揚王抑梁”的傾嚮。這種傾嚮，很容易引人墮入新的誤區。誠然，在學術的精深入微和獨創性上，梁啓超的確不如王國維，但是，在啓蒙與開闢學術新天地，在涉獵的廣博方面，梁啓超在同時代的學者中却是首屈一指的。曾在清華研究院任梁啓超助教的蔣善國説：“静安先生之學深邃湛遠；任公先生之學偉大宏博，尤富於組織力，不僅其文汪洋浩瀚，娓娓動人已也。”（《我所認識的梁啓超

與王國維》,《文史資料選編》第 24 輯, 北京出版社 1985 年版)梁啓超與王國維的嫡傳弟子周傳儒對兩位老師作了更爲詳細的比較:

"梁師側重經世致用一面, 王師側重訓詁考據一面。梁善綜合, 好作系統研究, 所有著作, 多洋洋灑灑, 遠矚高瞻, 不論總論分論, 自成系統, 自成一家之言。王師則點點滴滴, 好爲分析比較, 作專篇, 不著書, 據材料之言, 説明一事一物即是, 不旁搜遠紹, 不求系統, 不求完整, 不爲著作添枝葉。梁師貴通, 王師貴專; 梁師求淵博, 王師求深入。一綜合, 一分析; 一求系統完整, 一求片言定案。"(《史學大師梁啓超與王國維》,《社會科學戰綫》1981 年第 1 期)

應該説, 這樣的評價是實事求是而切中肯綮的。二者各有所長, 都對 20 世紀中國文化做出了巨大貢獻, 是當之無愧的文化巨人。因此, 都應該受到研究者的重視, 而不應該有厚此薄彼, 揚誰抑誰的傾嚮。

本書緒論已經説過, 本課題旨在從現代性的角度闡釋梁啓超的文學理論, 發掘其中的現代性内涵, 並進而探尋其對於 20 世紀中國文論乃至中國社會現代性進程的世紀性意義。因此, 一方面是對於梁啓超文論的重新審視; 另一方面也是對於現代性, 尤其是中國現代性問題所作的個案研究。當研究告一段落, 本書即將結束的時候, 我感到, 像歷史上所有著作等身, 廣泛涉獵各個學科的百科全書式巨人一樣, 梁啓超也是一個十分複雜, 自身包孕着矛盾衝突的複合體。這種複合體, 優劣瑕瑜互見, 難以得到衆口一詞的贊譽。不過, 也正因爲他們的矛盾衝突、他們的複雜性, 使之具有多方面深入開掘的價值。所謂"説不盡的莎士比

亞”、“說不盡的歌德”等等，正是這種價值的體現。回到本書的研究對象上來，我們是不是也可以同樣說上一句：“說不盡的梁啓超……”以結束全書呢？

參考文獻（按作者名首字音序排列）

阿英著《晚清小説史》，東方出版社 1996 年版。

［美］艾爾曼著，趙剛譯《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，江蘇人民出版社 1997 年版。

［英］安東尼·吉登斯著，趙旭東、方文譯《現代性與自我認同》，三聯書店 1998 年版。

北京大學哲學系美學教研室編《中國美學史資料選編》，中華書局 1981 年版。

［美］本傑明·史華茲著，滕復等譯《嚴復與西方》，職工教育出版社 1990 年版。

［德］本雅明著，張旭東、魏文生譯《發達資本主義時代的抒情詩人》，三聯書店 1989 年版。

［德］彼得·科斯洛夫斯基著，毛怡紅譯《後現代文化》，中央編譯出版社 1999 年版。

［奥地利］彼埃爾·V·齊馬著，吴岳添譯《社會學批評概論》，廣西師範大學 出版社 1993 年版。

曹伯言選編《胡適自傳》，黄山書社 1986 年版。

曹聚仁著《中國學術思想史隨筆》，三聯書店 1986 年版。

曹聚仁著《文壇五十年》，東方出版中心 1997 年版。

陳傳才主編《文藝學百年》，北京出版社 1999 年版。

陳鵬鳴著《梁啓超學術思想評傳》，北京圖書館出版社 1999 年版。

陳平原著《小説史：理論與實踐》，北京大學出版社 1999 年版。

陳平原著《中國現代學術之建立》，北京大學出版社 1998 年版。

陳平原、王楓編《追憶王國維》，中國廣播電視出版社 1997 年版。

陳平原、夏曉虹編《20 世紀中國小説理論資料》，北京大學出版社 1997 年版。

陳萬雄著《“五四”新文化的源流》，三聯書店 1997 年版。

程文超著《1903：前夜的涌動》，山東教育出版社 1998 年版。

［美］大衛·格里芬等著，王成兵譯《後現代精神》，中央編譯出版社 1998 年版。

［美］丹尼爾·貝爾著，趙一凡等譯《資本主義文化矛盾》，三聯書店 1989 年版。

［法］狄德羅著，張冠堯、桂裕芳譯《狄德羅美學論文選》，人民文學出版社 1984 年版。

丁偉志、陳崧著《中西體用之間》，中國社會科學出版社 1995 年版。

丁文江、趙豐田編《梁啓超年譜長編》，上海人民出版社 1983 年版。

杜維明著《現代精神與儒家傳統》，三聯書店 1997 年版。

［荷蘭］佛克馬等著，王寧等譯《走嚮後現代主義》，北京大學出版社 1991 年版。

［美］弗里德里克·傑姆遜著，唐小兵譯《後現代主義與文化理論》，陝西師範大學出版社 1987 年版。

［美］格里德著，魯奇譯《胡適與中國的文藝復興》，江蘇人民出版社 1996 年版。

郭紹虞主編《中國歷代文論選》，上海古籍出版社 1980 年版。

郭延禮著《中西文化碰撞與近代文學》，山東教育出版社 1999 年版。

郭湛波著《近五十年中國思想史》，山東人民出版社 1997 年版。

［德］海德格爾著，成窮等譯《海德格爾詩學文集》，華中師範大學出版社 1992 年版。

何曉明著《百年憂患——知識分子命運與中國現代化進程》，東方出版中心 1997 年版。

胡道靜主編《國學大師論國學》，東方出版中心 1998 年版。

胡適編《中國新文學大系·建設理論集》，上海文藝出版社 1980 年影印版。

黄霖著《中國文學批評通史·近代卷》，上海古籍出版社 1996 年版。

黄維樑著《中國詩學縱横論》，臺灣洪範書店 1986 年版。

［德］霍克海姆、阿爾多諾著，洪佩郁、藺月峰譯《啓蒙辯證法》，重慶出版社 1990 年版。

［美］吉爾伯特·羅兹曼主編，國家社會科學基金“比較現代化”課題組譯《中國的現代化》，江蘇人民出版社 1998 年版。

姜玢選編《章太炎文選》，上海遠東出版社 1996 年版。

姜義華主編《胡適學術文集·新文學運動》，中華書局 1993 年版。

蔣孔陽著《德國古典美學》，商務印書館 1980 年版。

［美］雷馬克、韋勒克等著，北京師範大學中文系比較文學教研組選編《比較文學研究資料》，北京師範大學出版社 1986 年版。

［美］雷·韋勒克、奥·沃倫著，劉象愚等譯《文學理論》，三聯書店 1984 年版。

［美］勒文森著，劉偉等譯《梁啓超與中國近代思想》，四川人民出版社 1986 年版。

李妙根選編《劉師培文選》，上海遠東出版社 1996 年版。

李歐梵著《徘徊在現代和後現代之間》，上海三聯書店 2000 年版。

李歐梵著《現代性的追求》，三聯書店 2000 年版。

李喜所、元青著《梁啓超傳》，人民出版社 1993 年版。

李澤厚著《中國思想史論》（上、中、下），安徽文藝出版社 1999 年版。

［法］利奥塔著，談瀛洲譯《後現代性與公正游戲》，上海人民出版社 1997 年 1 月版。

梁啓超著《飲冰室合集》1—12 卷，中華書局 1989 年影印版。

林毓生著《中國傳統的創造性轉化》，三聯書店 1988 年版。

劉鋒傑著《中國現代六大批評家》，安徽文藝出版社 1995 年版。

劉納著《嬗變——辛亥革命時期至五四時期的中國文學》，中國社會科學出版社 1998 年版。

［美］劉若愚著，田守真等譯《中國的文學理論》，四川人民出版社 1987 年版。

劉小楓著《現代性社會理論緒論》，上海三聯書店 1998 年版。

劉增傑著《20 世紀中國文學思潮研究透視》，上海文藝出版社 1997 年版。

柳鳴九等著《法國文學史》上卷，人民文學出版社 1979 年版。

［法］盧梭著，李常山譯《論人類不平等的起源和基礎》，商務印書館 1962 年版。

盧雲昆選編《嚴復文選》，上海遠東出版社 1996 年版。

欒梅健著《20 世紀中國文學發生論》，臺灣業强出版社 1992 年版。

［法］羅貝爾·埃斯卡皮著，于沛等譯《文學社會學》，浙江人民出版社 1987 年版。

羅檢秋著《梁啓超家族的文化史》，中國人民大學出版社 1999 年版。

［法］馬·法·基亞著，顔保譯《比較文學》，北京大學出版社 1983 年版。

馬克思、恩格斯著《馬克思恩格斯選集》（1—4 卷），人民出版社 1972 年版。

［德］馬克斯·韋伯著，馮克利譯《學術與政治》，三聯書店1998年版。

孟祥才著《梁啓超傳》，北京出版社1980年11月版。

［捷克］米列娜編，伍曉明譯《從傳統到現代——世紀轉折時期的中國小説》，北京大學出版社1991年版。

［法］米歇爾·福柯著，謝强、馬月譯《知識考古學》，三聯書店1998年版。

敏澤著《中國文學理論批評史》，人民文學出版社1981年版。

聶振斌著《中國近代美學思想史》，中國社會科學出版社1991年版。

［法］讓－弗朗索瓦·利奥塔爾著，車槿山譯《後現代狀態》，三聯書店1997年版。

［法］讓－弗·利奥塔等著，趙一凡譯《後現代主義》，社會科學文獻出版社1999年版。

［美］任達著，李仲賢譯《新政革命與日本：中國，1898—1912》，江蘇人民出版社1998年版。

［美］塞繆爾·亨廷頓等著，羅榮渠主編《現代化：理論與歷史經驗的再探討》，上海譯文出版社1993年版。

佘碧平著《現代性的意義與局限》，上海三聯書店2000年版。

沈大德、吴廷嘉著《梁啓超評傳》，百花洲文藝出版社1996年版。

盛寧著《人文困惑與反思——西方後現代主義思潮批判》，三聯書店1997年版。

舒蕪等編《中國近代文論選》，人民文學出版社 1959 年版。

宋劍華主編《現代性與中國文學》，山東教育出版社 1999 年版。

宋全成等著《現代性的踪跡——啓蒙時期的社會政治哲學》，泰山出版社 1998 年版。

孫郁著《百年苦夢》，群言出版社 1997 年版。

［英］湯林森著，馮建三譯《文化帝國主義》，上海人民出版社 1999 年版。

汪暉著《死火重溫》，人民文學出版社 2000 年版。

汪暉、陳燕谷主編《文化與公共性》，三聯書店 1998 年版。

王德威著《想象中國的方法》，三聯書店 1998 年版。

王國維著，劉寅生、袁英光編《王國維全集·書信》，中華書局 1984 年版。

王國維著《王國維遺書》1—10 卷，上海古籍書店 1983 年版。

王曉明主編《批評空間的開創——20 世紀中國文學研究》，東方出版中心 1998 年版。

王旭川、馬國輝著《中國近代小説思想》，華東師範大學出版社 1997 年版。

王運熙主編《中國文論選·近代卷》，江蘇文藝出版社 1996 年版。

王瑶主編《中國文學研究現代化進程》，北京大學出版社 1996 年版。

温儒敏著《中國現代文學批評史》，北京大學出版社 1993 年版。

[德] 沃爾夫岡·查普夫著，陸宏成、陳黎譯《現代化與社會轉型》，社會科學文獻出版社 1998 年版。

[美] 烏爾利希·韋斯坦因著，劉象愚譯《比較文學與文學理論》，遼寧人民出版社 1987 年版。

吴曉明選編《陳獨秀文選》，上海遠東出版社 1994 年版。

吴予敏著《美學與現代性》，西北大學出版社 1998 年版。

伍蠡甫主編《西方文論選》，上海譯文出版社 1979 年版。

夏曉虹編《追憶康有爲》，中國廣播電視出版社 1997 年版。

夏曉虹編《追憶梁啓超》，中國廣播電視出版社 1997 年版。

謝遐齡選編《康有爲文選》，上海遠東出版社 1997 年版。

徐松榮著《維新派與近代報刊》，山西古籍出版社 1998 年版。

徐志嘯著《近代中外文學關係》，華東師範大學出版社 2000 年版。

徐中玉主編《中國近代文學大系·文學理論集》，上海書店 1994 年版。

許紀霖、陳達凱主編《中國現代化史》，上海三聯書店 1995 年版。

顏廷亮著《晚清小説理論》，中華書局 1996 年版。

楊春時著《百年文心》，黑龍江教育出版社 2000 年版。

楊周翰等主編《歐洲文學史》，人民文學出版社 1979 年版。

葉維廉著《中國詩學》，三聯書店 1992 年版。

殷國明著《20 世紀中西文藝理論交流史論》，華東師範大學出版社 1999 年版。

[美] 英格爾斯著，殷陸君編譯《人的現代化》，四川人民出

版社 1985 年版。

余英時著《士與中國文化》，上海人民出版社 1987 年版。

余英時著《中國傳統思想的現代詮釋》，江蘇人民出版社 1995 年版。

余英時著《中國知識分子論》，河南人民出版社 1997 年版。

袁進著《中國文學觀念的近代變革》，上海社會科學院出版社 1996 年版。

袁進著《中國小説的近代變革》，中國社會科學出版社 1992 年版。

袁英光、劉寅生編《王國維年譜長編》，天津人民出版社 1996 年版。

樂黛雲主編《中西比較文學教程》，高等教育出版社 1988 年版。

[美] 詹明信著，陳清僑等譯《晚期資本主義的文化邏輯》，三聯書店、牛津大學出版社 1997 年版。

[美] 張灝著，崔志海等譯《梁啓超與中國思想的過渡》，江蘇人民出版社 1997 年版。

張京媛主編《後殖民主義理論與文化批評》，北京大學出版社 1999 年版。

張京媛主編《新歷史主義與文學批評》，北京大學出版社 1993 年版。

張全之著《突圍與變革——20 世紀初期文化交流與中國文學變遷》，西北大學出版社 1997 年版。

章太炎著《國學概論》，上海古籍出版社 1997 年版。

鄭振鐸編《中國新文學大系·文學論爭集》，上海文藝出版社

1980 年影印版。

中國社科院哲學研究所中國哲學史研究室編《中國哲學史資料選輯·近代之部》，中華書局 1983 年版。

[美] 周策縱著，周子平等譯《五四運動：現代中國的思想革命》，江蘇人民出版社 1996 年版。

周作人著《中國新文學的源流》，華東師範大學出版社 1995 年版。

朱光潛著《西方美學史》，人民文學出版社 1979 年版。

Barry, Peter. *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1995.

Cahoone, Lawrence E. *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture*. State University of New York Press, 1988.

Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press, 1987.

Denton, Kirk A., ed. *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature* 1893—1945. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.

Huang, Philip C. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle and London: University of Washington Press, 1972.

Longman Dictionary of Contemporary English. Harlow and London: Longman Group Limited, 1978.

Munns, Jessica & Gita Rajan., ed. *A Cultural Studies Reader: History, Theory, Practice*. London and New York: Longman Group Limited, 1995.

Vattimo, Gianni. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.

後 記

本書是我的博士學位論文，感謝四川大學文學與新聞學院，將它列入“211 工程”項目出版！

三年多前，在《欣悦的靈魂：羅曼·羅蘭》一書的後記裹，我曾提到自己的生命旅程發生又一次重大轉折。這一轉折在現實層面的結果，便是回到闊别近八年的母校工作。回到學校不久，我考取了在職博士研究生，師從馮憲光師研習文藝學。

儘管我做碩士研究生時就師從唐正序師研習文藝學，但是，畢業以後，我便離開學校工作。因此，重新回到學校，竟像“浪子回頭”一樣，對於市場經濟時代的學術領域，多少有些生疏的感覺了。正是在這樣的心態下，我有幸得到了馮憲光師的悉心指導與鞭策。

有道是：“雲山蒼蒼，江水泱泱；先生之風，山高水長。”馮先生至少在如下三個方面使我感受良深，永志不忘：第一，在市場經濟時代，堅守學者立場，不浮躁不炒作，平心静氣地潛心於學術研究；第二，嚴謹扎實的學術風範與對學生一絲不苟的嚴格要求；第三，不僅滿腔熱忱地傳道、授業、解惑，而且對學生的生活、工作等方方面面給予無微不至的關懷。

在馮老師的悉心指導與鞭策下，經過三年的努力，我終於在完成本職工作的同時，完成了學業，並如期提交了這樣一份答卷。

應該説，選取梁啓超作爲研究對象，並非我的初衷，而是在追根溯源，回顧與反思 20 世紀中國文論的過程中逐漸形成的。當初，我的博士學位研究方嚮爲 20 世紀中國文論。在對 20 世紀中國文論進行總體把握以後，我把着眼點放到了 19 世紀末 20 世紀初，也就是"五四"之前的一段。之所以把着眼點放到這一段，除了其初始性意義外，還基於我長期以來的一個看法，即對以"五四"爲現代史以及現代思想史、文學史等等的起點持懷疑態度。因此，我打算從文論切入，從現代性的角度梳理 19 世紀末 20 世紀初的文論史，在此基礎上重新認識這一階段的文學史、思想史、文化史乃至社會史。在梳理的過程中，自然而然地，便把焦點逐漸集中在了代表性分明的梁啓超與王國維二人身上，打算進行比較研究。

然而，在進一步蒐集與熟悉資料的過程中，我一方面驚異於梁啓超作爲百科全書式文化巨人的博大精深（遠非過去臉譜化、概念化定性的那樣粗率淺薄），另一方面驚異於幾十年來對這樣一位百科全書式文化巨人的研究之蒼白膚淺。同時，我還分明感到：在近些年來對梁啓超與王國維的研究中，不僅存在着梁冷王熱的現象，而且有抑梁揚王的傾嚮。儘管如我在本書中已經談到的那樣，對於出現這種現象的原因，在一定程度上可以理解，但從全面認識與總結 20 世紀中國文論，乃至文學史、思想史、文化史來説，却是片面而令人遺憾的。

基於上述認識，我作出了新的選擇：暫且放弃對梁啓超與王

國維的比較研究（儘管我認爲這很有價值），集中精力先對梁啓超文論進行全方位的、系統的研究。這個選擇，多少有一些選題策略方面的風險，因爲弃熱就冷，很容易使自己的研究也遭到冷落。正是在這樣的時候，馮老師給了我有力的支持，鼓勵我集中精力做好梁啓超文論的研究，“小題大做”，並反覆告誡：一定要全面掌握第一手資料，具體深入地進行實證研究。

在馮老師的指導與鞭策下，我通讀了《飲冰室合集》所收一千多萬字的梁啓超著作，仔細研讀了其中與文論有關的所有篇章，同時，在四川大學圖書館、四川省圖書館、四川省社會科學院圖書館、北京圖書館、北京大學圖書館，並通過友人在臺北和美國哈佛大學圖書館等，盡可能地蒐集了幾十年來有關梁啓超的研究資料和有關現代性問題的研究資料，在此基礎上完成了學位論文。

使我誠惶誠恐的是，該論文在專家評審和答辯中，均受到各位師長的過高評價與獎掖。其實，我心裏非常清楚，雖然該論文或許如專家們所肯定：在觀照角度、思路與結構，乃至具體觀點上，均有一些探索性的創新；在研究的全面性、系統性和克服簡單化、概念化傾嚮等方面，也可以説有所開拓，填補了有關梁啓超文論研究的學術空白。但是，嚴格説來，由於作者才疏學淺，加之囿於學位論文完成的時限，致使在很多方面深入論析不够，留下了不少缺憾。但願能够假以時日，在進一步作梁啓超與王國維的比較研究，並進而探索百年來中國文論與文學的現代性問題時，對這些缺憾有所彌補。

借此機會，我要鄭重地嚮馮憲光師表示由衷的敬意與謝忱！没有先生三年來的悉心指導與鞭策，我的論文是不可能順利完成的。

同時，我也要衷心感謝陸貴山、王先霈、馬龍潛、傅騰霄、曹順慶、楊武能、李益蓀等先生！感謝諸位先生爲我的論文評審和答辯付出辛勤的勞動！感謝諸位先生對我的熱情鼓勵與獎掖！

此外，閻嘉兄遠在哈佛爲我提供英文資料，陳鶴幸女士從臺北爲我寄來相關文獻，王嘉陵兄爲我在四川省圖書館提供方便，陳小梅女士、陳静女士等，均爲我的論文寫作提供了有益的資料，謹在此一並表示衷心感謝！

最後，我願一如既往地把本書獻給我的妻子天蓉和女兒一葦。在我獲得博士學位時，女兒一葦恰好高中畢業，即將進入大學校園。這使我一方面爲"雙喜臨門"而欣悦，另一方面也爲之而感慨萬千。因爲，這一巧合，恰好從一個側面象徵着我們這一輩人生命旅程的蜿蜒曲折。

楊曉明

2001年8月15日於成都撫琴